LE SYSTEME
DE
KANT

MOURAD WAHBA

رقم الايداع بدار الكتب ٥٣٢٥ لســـنة ١٩٧١

TABLE DES MATIERES

AVERTISSEMENT

Lorsqu'il s'agit, dans les références, d'une œuvre de Kant, nous ne mentionnons pas le nom de l'auteur. Les principales abréviations employées sont les suivantes :

C.R.P. = Critique de la raison pure, trad. Barni, revue par Archambault, 2 vol., Paris, Gibert, 1912.

C.R.Pr. = Critique de la raison pratique, trad. Picavet, Paris, 1949.

C.J. = Critique du jugement, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1928.

Proleg. = Prolégomènes à toute métaphysique future, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1941.

INTRODUCTION

LA METHODE DE KANT

Toute philosophie paraît à la première vue être un système de solutions proposées à un ensemble de problèmes. Mais, on l'a dit souvent, elle est au fond une solution donnée à un problème, et quiconque le pénètre assez profondement s'en aperçoit.

A travers les multiples influences subies, Kant a été conduit par une question essentielle ; appelée nécessairement à se subordonner toutes les autres questions et à les discipliner, celle de la possibilité de la métaphysique comme science.

Qu'est-ce que la critique?

Ce n'est pas "la critique des livres et des systèmes, mais celle du pouvoir de la raison en général, par rapport à toutes les connaissances auxquelles elle peut s'élever indépendamment de toute expérience, par conséquent, la solution de la question de la possibilité ou de l'impossibilité d'une métaphysique en général".[1] Et il dit dans la préface à la deuxième édition que la critique est la préparation indispensable aux progrès d'une métaphysique solide comme science.[2]

Il semble que Kant se soit surtout intéressé à la théorie de la connaissance scientifique. Et c'est à la physique surtout qu'il s'attache, et ses premiers écrits de 1746 à 1755 portent spécialement sur des points de science.

---

1) C.R.P., t. I, p. 8.
2) Op. cit., t. I, p. 32.

Mais il ne croit pas que la science soit une simple compilation de faits. Il n'y a de vraie science que systématique et il n'y a de système qu'autant que les faits sont reliés à des vérités nécessaires, et par conséquent d'origine rationnelle, qui les expliquent et s'expliquent elles-mêmes. En d'autres termes, la science requiert une discipline supérieure qui pose les principes du savoir, un système des vérités **a priori.** Or, c'est la métaphysique qui constitue de tels systèmes. Elle opère sur des notions de l'entendement pur, qui convergent toutes vers l'unité systématique.

De là le dessein de Kant : déterminer systématiquement les principes métaphysiques du savoir.

L'esprit commence avec la connaissance par analyse et finit par synthèse. En tant qu'il analyse il s'oblige à trouver des éléments simples. En tant qu'il synthétise, il s'oblige à trouver une totalité absolue, une «idée».

Donc le simple et le tout, le concept et l'idée, sont des limites de l'activité de l'esprit.

Pour aborder un problème il faut avoir une méthode. Qu'est-ce que cette méthode ?

Ce que nous voulons exposer dans cette étude, c'est le tout, c'est-à-dire l'idée.

Pour connaître la méthode de Kant il faut exposer l'objet de l'étude de Kant. Car la question de la méthode est solidaire de celle de l'objet.

Kant a fait cette découverte capitale, qu'il ne suffit pas à une notion d'être une donnée **a priori** de la pensée pour être valable objectivement. Car la raison, dupe

de cette capacité d'avoir une connaissance réelle **a priori**, se laisse aller, sans s'en apercevoir, à des assertions d'une toute autre espèce, et elle ajoute **a priori** aux concepts donnés, des idées tout à fait étrangères, sans savoir comment elle y est arrivée. D'où cette conclusion qu'il ne suffit pas d'analyser les données de la pensée ; il faut les critiquer.

Donc il faut demander à la raison de "reprendre à nouveau la plus difficile de toutes les tâches, celle de la connaissance de soi-même et d'instituer un tribunal qui, en assurant ses légitimes prétentions, repousse toutes celles qui sont sans fondement, non par une décision arbitraire, mais au nom de ses lois éternelles et immuables, en un mot la critique de la raison pure elle même".[1]

Il suit de là que l'objet de la philosophie, d'après Kant, n'est pas de chercher si la réalité, que nous saisissons au moyen de nos facultés de connaître, existe en soi ou seulement pour nous. C'est tout d'abord la connaissance et non l'être.

La pensée antique cherchait le sujet du côté de l'objet. Le sujet était alors découvert dans le monde. Le christianisme dévalorisa le monde, et persuada à l'homme que son âme seule était le signe du divin, et seule était vraiment spirituelle. Aussi les philosophies de Descartes, de Berkeley et de Kant se présentent-elles comme des retours au sujet. Alors la connaissance émane du sujet.

Donc la méthode de Kant n'est pas une méthode ontologique.

Mais sa méthode n'est pas non plus une méthode psychologique. Car le dessein de Kant n'est pas d'ob-

1) Op. cit., t. I. p. 8.

server l'âme humaine. Aussi ne décrit-il pas la manière dont l'esprit forme et compose ses idées, comme fait Locke. C'est là une œuvre descriptive qui ne résout pas le problème de la valeur de la connaissance. Car l'analyse psychologique nous conduit, logiquement, à cette conclusion que l'objectivation de phénomènes par le moyen des catégories est, pour moi, une nécessité subjective. Et c'est insuffisant, car alors, je ne peux pas dire que l'effet est lié à la cause nécessairement.

Il faut remplacer l'analyse psychologique par une "déduction transcendantale" où l'on trouve le passage du subjectif à l'objectif. Il y a, dans le commencement de la "Déduction transcendantale" un texte de Kant lui-même qui justifie ce passage. "Tous les phénomènes s'accordent nécessairement avec cette condition formelle de la sensibilité, puisqu'ils ne peuvent apparaitre, c'est-à-dire être empiriquement perçus et donnés, que sous cette condition".[1]

De plus, Kant ne fait pas reposer son système sur la distinction psychologique classique, celle de l'intelligence, de la sensibilité et de la volonté. Sans doute, Kant part de la distinction entre la sensibilité et l'entendement, mais ce sont des concepts psychologiques tranformés en concepts métaphysiques. Ils sont des facultés qui n'ont d'autre fonction que la connaissance des choses sans aucun mélange d'un facteur psychologique, ou pour mieux dire, d'un facteur subjectif.

Qu'est-ce donc que cette méthode ?

Boutroux dit que la méthode kantienne est une méhode d'analyse métaphysique.[2] L'analyse métaphysi-

1) Op. cit. t. I, p. 126.
2) E. Boutroux: Philosophie de Kant. p. 19.

que décompose les données en éléments simples où elle s'arrête. Et Kant commence par analyser les données. Sa critique distingue deux éléments : une matière et une forme, une sensibilité et un entendement.

Mais l'analyse tout court ne suffit pas. Il faut expliquer et déterminer **a priori** la valeur objective des concepts. Et c'est "une indispensable nécessité... avant de faire un seul pas dans le champ de la raison pure ; car autrement on marcherait en aveugle et, après avoir erré çà et là, on finirait par en revenir à l'ignorance d'où on serait parti".[1] Donc le principal soin à prendre est de connaître la limite pour éclairer la raison et la préserver de toute erreur.

Mais comment Kant procède-t-il pour arriver à ce but ?

Kant procède à la même manière des mathématiciens et des physiciens. "On avait, dit-il, admis jusqu'ici que toutes les connaissances devaient se régler sur les objets, mais, dans cette hypothèse, tous nos efforts pour établir à l'égard de ces objets quelque jugement **a priori** qui étendit notre connaissance n'aboutissaient à rien. Que l'on cherche donc une fois si nous serions pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique, en supposant que les objets se règlent sur notre connaissance, ce qui s'accorde déjà mieux avec ce que nous désirons expliquer, c'est-à-dire avec la possibilité d'une connaissance **a priori** de ces objets qui établisse quelque chose à leur égard avant même qu'ils nous soient donnés. Il en est ici comme de l'idée que conçut Copernic. Voyant qu'il ne pouvait venir à bout d'expliquer les mouvements des astres tournant autour du spectateur, il cherche s'il ne

1) C.R.P., t. I, p. 123.

serait pas mieux de supposer que c'est le spectateur qui tourne et que les astres demeurent immobiles".[1]

Considérant la manière dont la mathématique et la physique se sont constituées comme sciences avec Thalès et avec Galilée et Torricelli, il conclut que l'accord de la pensée et des choses ne s'explique pas tant que l'on considère la pensée comme se réglant sur les choses, mais, au contraire, se concevrait si l'on considérait les choses comme se réglant sur la pensée.[2]

Mais ces formules ne doivent pas conduire à considérer le sujet comme une simple forme, comme un simple moule dont les choses devraient épouser les contours pour s'y insérer et s'y manifester, ou comme un spectateur qui regarderait le monde à travers un verre coloré, de telle sorte que tous les objets seraient affectés de la couleur du verre interposé. Cette conception n'est correcte que dans la mesure où elle ne définit que le moment initial d'un processus qui s'étend beaucoup plus loin, que la première étape du développement de la connaissance, qu'une attitude provisoire destinée à être dépassée.

Il faut, en effet, recevoir pour construire, enregistrer pour élaborer. Il ne s'agit plus d'enregistrement et de passivité, mais de réplique et de construction agissante.

C'est pourquoi Kant commence par analyser les concepts, et cette analyse consiste à expliquer la possibilité des concepts a priori. Mais ce n'est pas suffisant, car il faut savoir "notre manière de connaître les

1) Op. cit., t. I, p. 21.
2) Op. cit., t. I, pp. 18 — 22.

objets, en tant que cela est possible a priori".[1] Et c'est qu'on peut appeler la méthode de l'analyse transcendantale.

Le concept du transcendantal est plus fort et plus juste que celui de métaphysique, car il en donne la clef ; sans lui, le kantisme reste incompréhensible. Le principal soin à prendre c'est de n'admettre aucun concept qui contienne quelque élément empirique. Ét c'est pourquoi on peut dire que l'idée de transcendantal est liée, bien que cette notion ne reçoive pas toujours un sens parfaitement identique, à celle d'apriorité. Et c'est le transcendantal qui permet au sujet connaissant de déterminer **a priori** l'objet.

Donc ramener l'analyse kantienne à une analyse logique est faux. Car évidemment elle est d'un autre ordre. Sans doute, la logique pure ne s'occupe que des principes **a priori** et elle fait abstraction "de tout le contenu de la connaissance, c'est-à-dire de tout rapport de la connaissance à l'objet, mais elle n'envisage que la forme logique des connaissances dans leurs rapports entre elles, c'est-à-dire la forme de la pensée en général".[2] "Que les représentations aient leur origine **a priori** en nous mêmes, ou qu'elles nous soient données empiriquement, peu lui importe ; elle (la logique générale) s'occupe uniquement de la forme que l'entendement peut donner". Mais une telle logique ne se suffit pas parce que, en effet, une connaissance peut se conformer à la forme logique sans la moindre nécessité d'être d'accord

---

1) Op. cit., t. I, p. 55.
2) Op. cit., t. I, p. 95.

avec l'objet. D'où le besoin d'avoir une autre logique ou pour mieux dire une autre analyse servant comme pierre de touche à découvrir "l'erreur qui n'atteint pas seulement la forme, mais le contenu".[1] Et c'est l'analyse non pas formelle, mais transcendantale. De plus, le mot transcendantal ne convient pas à toute connaissance **a priori**, mais seulement à celle par laquelle nous connaissons que certaines représentations (intuitions et concepts) ne sont appliquées ou ne sont possibles qu'**à priori** et comment elles le sont".[2] La connaissance de l'origine non empirique d'une représentation, et de la manière dont elle peut se rapporter **a priori** à des objets d'expérience mérite, seule, d'être appelée transcendantale.

En tout cas, cette méthode d'analyse transcendantale a conduit Kant à présenter les éléments de la connaissance universelle et nécessaire qui sont : les deux formes pures de l'intuition sensible, savoir l'espace et le temps ; les concepts purs de l'entendement, savoir les catégories ; les concepts purs de la raison, savoir les idées.

Notre recherche doit commencer par exposer les formes pures et les catégories pour expliquer la nature, la situation epistémologique et le rôle des idées.

---

1) Op. cit., t. I, p. 98.
2) Op. cit., t. I, p. 95.

PREMIERE PARTIE

L'ORGANISATION FORMELLE

DU

SYSTEME

CHAPITRE PREMIER

LES INTUITIONS ET LES CATEGORIES

Tous les phénomènes doivent, pour devenir matière de la connaissance objective, pouvoir être aperçus, c'est-à-dire rapportés à l'unité de la conscience.

Le rapport d'une diversité de phénomènes à une unité est une synthèse de phénomènes. Or, toute synthèse présuppose un principe synthétique, une règle préalable, ou en d'autres termes, une condition **a priori** rendant possible cette synthèse.

Kant entend, par synthèse, dans le sens le plus général de ce mot, l'acte qui consiste à ajouter diverses représentations les unes aux autres et à en unir la diversité en une connaissance. Cette synthèse est pure quand la diversité n'est pas donnée empiriquement, mais **a priori**.[1]

La synthèse pure, représentée d'une manière générale, donne le concept pur de l'entendement.[2]

Donc la connaissance suppose deux éléments : le concept par lequel, en général, un objet est pensé, et l'intuition par laquelle il est donné. S'il ne pouvait y avoir l'intuition donnée correspondant au concept, ce concept serait une pensée quant à la forme, mais sans aucun objet, et nulle connaissance d'une chose quelconque ne serait possible par lui. En effet, dans cette supposition le concept ne s'applique à rien.[3]

---

1) Op. cit., t. I, p. 111.
2) Op. cit., t. I, pp. 130 — 133.
3) Op. cit, t. I, p. 141.

En définitive l'intuition à elle seule ne peut nous donner aucune connaissance. Elle appelle le concept comme son complément nécessaire. L'intuition ne permet pas l'accès à l'objet donné, mais l'objet donné ne saurait être pour moi un objet de la connaissance sans l'intermédiaire du concept.

Or, toute intuition pour nous est sensible. L'intuition sensible est ou pure ou empirique. La première est caracterisée par l'absence d'impressions. La seconde, est caractérisée par un ensemble d'impressions révélant la présence réelle d'un objet. En tout cas, la plus importante est la première, qui se décompose en espace et temps.[1] La raison en est claire, puisqu'ils signifient notre mode de connaître les choses comme phénomènes. Par conséquent ils ne renferment que le rapport d'un objet au sujet et non ce qui appartient véritablement à l'objet en soi.

L'espace et le temps ne sont pas des impressions. En faire des impressions, ce serait en faire des réalités que nous ne pouvons connaître qu'a posteriori, ce qui rendrait incompréhensible la nécessité et l'universalité de la science mathématique et de la physique. Comment cette nécessité et universalité, qui sont les caractères de la science, pourraient elles être pensées par moi, si je ne connais l'espace et le temps que par l'impression qu'ils font sur mois ?

---

1) «Il y a deux formes pures de l'intuition sensible, comme principes de la connaissance *a priori*, savoir l'espace et le temps» Op. cit., t. I, p. 63. L'exposition des concepts de l'espace et le temps porte le nom d'Esthétique transcendan-appelle «le chef d'œuvre de Kant».

De plus, ne perdons pas de vue que si toute connaissance était a posteriori, elle ne serait qu'un chaos d'impressions qui s'écoulent et se succèdent sans la moindre forme. Car le sensible n'est pas organisé, il est chaotique et confus : du non spatial, du non temporel, ne peuvent pas sortir l'espace et le temps.

Mais ils ne sont pas non plus des concepts. Qu'est-ce qu'un concept sinon une représentation générale, c'est-à-dire une représentation à laquelle peut correspondre un grand nombre d'objets sensibles ? Et l'espace et le temps ne sont pas des généralités puisqu'un temps ne peut être conçu que comme partie d'un seul et même temps et que les espaces ne peuvent être conçus que comme des parties d'un seul et même espace.

N'étant ni impressions ni concepts, ils sont des intuitions sensibles pures, formes a priori de la sensibilité.

Mais quel est le sens du mot intuition sensible pure ? Cette intuition est, pour Kant, intuitus derivatus et non pas originarius et, par conséquent, elle n'est pas intellectuelle, comme celle qui semble n'appartenir qu'à l'Etre suprême et non pas à un être dépendant de l'objet,[1] puisque cette sorte d'intuition est créatrice des objets qu'elle intuitionne. Donc création et connaissance intuitive sont, en Dieu, absolument contemporaines, c'est-à-dire que Dieu est en contact immediat avec son objet puisque celui-là est constitutif de celui-ci. Tandis que l'homme est en contact avec un objet qui lui est donné et cet objet est moulé dans les cadres que l'homme apporte.[2]

1) Op. cit., t. I, p. 89.
2) «Que si l'on ne fait pas de l'espace et du temps des formes objectives de toutes choses, il ne reste plus qu'à en faire des

Cela revient à dire que toutes nos intuitions ne sont autre chose que des représentations de phénomènes, et què les choses que nous percevons ne sont pas en elles-mêmes telles que nous les percevons. Donc si nous faisons abstraction de notre sujet, tous les objets dans l'espace et le temps, l'espace et le temps eux-mêmes, s'évanouissent parce que rien de tout cela, comme phénomène, ne peut exister en soi, mais seulement en nous. Quant à la nature des objets considérés en eux-mêmes et indépendamment de notre sensibilité, elle nous demeure entièrement inconnue. Nous ne connaissons rien de ces objets que la manière dont nous les percevons. Quand même nous pourrions porter notre intuition à son plus haut degré de clarté, nous n'en ferions point un pas de plus vers la connaissance de la nature même des objets.[1]

Nous avons dit que l'espace et le temps sont des formes pures. La sensation est la matière générale, et c'est l'élément d'où notre connaissance tire son nom de connaissance **a posteriori.** Donc la sensation est un donné, un enregistré, un état premier qui ne peut être regardé que comme une nature, un posé, un engendré qui nous renvoie nécessairement à un naturant, à un posant, à un

---

formes subjectives de notre mode d'intuition, soit externe, soit interne. Ce mode est appelé sensible, parce qu'il n'est pas originaire, c'est-à-dire tel que l'existence même de l'objet de l'intuition soit donnée par lui (un pareil mode de connaissance, autant que nous pouvons en juger, ne saurait convenir qu'à l'Etre suprême), mais qu'il dépend de l'existence de l'objet, et que par conséquent il n'est possible qu'autant que la capacité représentative du sujet en est affectée». C.R.P., t. I, p. 89,

1) Op. cit., t. I, pp. 80 — 81.

constructeur, à un générateur, savoir la catégorie de l'entendement.

Qu'est-ce que l'entendement et qu'est-ce que la catégorie ?

L'entendement est "une faculté de connaitre non sensible".[1] Or, nous ne pouvons avoir aucune intuition en dehors de la sensibilité. L'entendement n'est donc pas une faculté d'intuition. Donc la connaissance de l'entendement est une connaissance par concept, c'est-à-dire discursive.

Les intuitions reposent sur des affections, mais les concepts supposent des fonctions. La fonction est l'unité de l'acte qui consiste à réunir diverses représentations sous une représentation commune. Donc les concepts reposent sur la spontanéité de la pensée de même que les intuitions sensibles sur la réceptivité des impressions.[2]

Mais la spontanéité de notre pensée exige pour faire de cette diversité une connaissance, qu'elle soit d'abord parcourue, recueillie et liée de quelque façon. Cet acte s'appelle synthèse. Sans doute, la synthèse d'une diversité produit d'abord une connaissance qui peut être au début grossière et confuse. Donc la synthèse n'est pas dans les objets et n'en peut pas être par la perception pour être ensuite dans l'entendement.

Mais la synthèse est une phase de l'opération par laquelle le sujet constitue l'objet. Se donner l'intuition pure et la synthèse pure ne suffirait pas pour fonder la connaissance. C'est le concept qui donne de l'unité à

1) Op. cit., t. I, p. 104.
2) Op. cit., t. I, p. 104.

cette synthèse pure et c'est la troisième chose nécessaire à la connaissance d'un objet et elle repose sur l'entendement.

Donc alors que tout ce que la sensibilité contient de divers est soumis aux conditions formelles de l'espace et du temps, tout ce qu'il y a de divers dans l'intuition est soumis aux conditions de la synthèse pure et des catégories de l'entendement. Sans cela, en effet, rien ne peut être connu puisque les représentations données ne sont point reliées.

Mais quelle est la nature des catégories ?

Les catégories sont des concepts qui prescrivent a priori des lois aux phénomènes, par conséquent à la nature comme l'ensemble de tous les phénomènes.

Ici, il y a une difficulté ; comment la nature se règle-t-elle sur ces catégories, puisqu'elles n'en sont pas dérivées ? L'accord nécessaire des lois des phénomènes de la nature avec l'entendement n'est pas plus étrange que celui des phénomènes eux-mêmes avec la forme a priori de l'intuition sensible. En effet, les lois n'existent pas plus dans les phénomènes eux-mêmes qu'elles n'existent en soi. Car toute perception possible dépend de la synthèse empirique et cette synthèse dépend de la synthèse transcendantale, par conséquent des catégories. Donc tous les phénomènes de la nature doivent être, quant à leur liaison, soumis aux catégories et la nature en tant que nature en général dépend de ces catégories comme du fondement originaire.[1]

---

1) Op. cit., t. I, pp. 152 — 153.

Le plus important resultat de tout cela est que, pour que la connaissance soit possible, la spontanéité doit se greffer sur la réceptivité. C'est-à-dire que la sensibilité et l'entendement ne peuvent déterminer l'objet qu'en s'unissant. Si nous les séparons nous avons alors des intuitions sans concepts ou des concepts sans intuitions, et dans les deux cas des représentations que nous ne pouvons rapporter à aucun objet detérminé.[1]

Or, toutes nos intuitions pour nous sont sensibles; par conséquent la pensée d'un objet en général ne peut devenir en nous une connaissance par le moyen d'un concept qu'autat que ce concept se rapporte à des objets des sens. Les catégories ne nous fournissent donc aucune connaissance des choses au moyen de l'intuition qu'autant qu'elles sont applicables à l'intuition empirique. Elles n'ont donc d'usage relativement à la connaissance des choses qu'autant que ces choses sont regardées comme des objets d'expérience possible.[2]

Cette dernière proposition est de la plus grande importance car elle détermine les limites de l'usage des concepts purs de l'entendement relativement aux objets. Alors que l'espace et le temps, par lesquels les objets nous sont donnés, n'ont de valeur que par rapport aux objets des sens et par conséquent au delà de ces limites ils ne représentent plus absolument rien, les concepts purs de l'entendement aussi ne nous servent de rien pour étendre la connaissance au delà de notre intuition sensible, car ils ne deviennent que des concepts vides d'objets, dépourvus de toute réalité, puisque nous n'avons aucune intuition à laquelle puisse s'appliquer les catégories. Notre

1) Op. cit., t. I, p. 259.
2) Op. cit., t. I, pp. 140 — 142.

intuition sensible et empirique est donc seule capable de leur donner un sens et une application.[1]

Cette exposition ne nous permet pas de créer un nouveau champ d'objets en dehors de ceux qui peuvent se présenter comme phénomènes. Or, un objet ne peut être donné à un concept autrement que dans l'intuition. En d'autres termes, pour donner au concept une signification, pour qu'il soit le concept d'un objet au lieu de rester une forme logique vide, il faut le sensibiliser.[2] En effet, nous ne pouvons définir une seule de ces catégories sans la réunir aux conditions de la sensibilité. Otez ces conditions elles n'ont plus de sens, plus de rapport à aucun objet.

Par exemple, on ne peut définir le concept de la quantité que de cette manière : la quantité est cette détermination d'une chose qui permet de concevoir combien de fois l'unité est contenue dans cette chose. Mais ce combien de fois se fonde sur la répétition successive, par conséquent sur le temps. Le concept de cause signifie qu'il y a quelque chose d'où l'on peut conclure à l'existence d'une autre, mais le concept n'a pas de détermination

---

1) Op. cit., t. I, pp. 142 — 143.

2) «Tous les concepts, tout *a priori* qu'ils puissent être, se rapportent à des intuitions empiriques, c'est-à-dire aux données d'une expérience possible. Sans cela ils n'ont point de valeur objective et ne sont qu'un jeu de l'imagination». Op. cit. t. I, p. 246. En outre ce texte «Aussi est-il nécessaire de rendre sensible un concept abstrait, c'est-à-dire de montrer un objet qui lui corresponde dans l'intuition, parce que sans cela le concept n'aurait aucun sens, c'est-à-dire sans signification». Op. cit., t. I, p. 246.

qui lui permet de s'adapter à quelque chose. C'est le rôle de l'intuition empirique.[1]

Il suit de là que la catégorie, isolée de toute sensibilité, ne suffit pas non plus à former aucun jugement synthétique **a priori,** c'est-à-dire qu'en dehors du champ de l'expérience possible, il ne peut pas y avoir des jugements synthétiques **a priori.**

Donc les catégories n'ont pas le droit de s'étendre au delà de tous les objets des sens, et cela ne nous permet pas de connaître la chose en soi. Il faut entendre par cette notion un objet que je ne pourrais connaître qu'à la condition d'avoir un mode d'intuition qui lui soit approprié **(intuitus originarius).**

Mais on doit remarquer que la chose en soi[2] n'est pas un autre être différent de l'objet qui apparaît au moi. Elle n'existe pas séparement de la représentation du sujet. La chose en soi est le même objet comme donné à l'entendement et nullement aux sens. Quand donc Kant dit que "les sens nous représentent les objets tels qu'ils apparaissent et l'entendement tels qu'ils sont", cette proposition ne signifie pas deux types différents d'objets mais deux manières différentes de connaître le même objet. Kant écrit dans la préface à la deuxième édition : "Que si la critique ne s'est pas trompée en nous apprenant à prendre l'objet en deux sens différents, comme phéno-

---

1) Op. cit., t. I, pp. 247 — 248.

2) Certains auteurs croient qu'il y a une différence dans l'usage du mot «chose en soi» et du «noumène». Par exemple. Reinhold établit entre la chose en soi et le noumène une distinction radicale en tant que le noumène est une loi

mène et comme chose en soi..."(1) Il écrit aussi "la différence ne porte pas simplement sur la forme logique de la connaissance obscure ou claire d'une seule et même chose, mais sur la manière dont les objets peuvent être données ... et d'après laquelle ils se distinguent eux-mêmes essentiellement les uns aux autres".(2)

En tout cas, si on ne peut pas concevoir la chose en soi, quel est le sens de l'affirmation "inévitable" de l'existence d'une telle chose ?

Cette affirmation a un sens modeste : elle signifie la limitation de la connaissance, car elle nous interdit d'ériger le phénomène en absolu, en chose ; en soi. Donc la chose en soi est un concept limitatif qui se définit uniquement par l'exclusion des conditions propres aux phénomènes. Dès lors il est un concept problématique,(3) c'est-à-dire un concept qu'on peut postuler et qui ne renferme pas de contradiction en même temps. Il suit de là que l'entendement peut s'étendre au delà du champ de l'expérience, mais problématiquement et non pas assertoriquement.

---

d'après laquelle nous devons travailler à établir l'ordre des objets d'expérience, tandis que la chose en soi est un objet non représenté. Mais je ne trouve aucune différence en lisant les livres de Kant et surtout le chapitre concernant la distinction entre les phénomènes et les noumènes dans la critique de la raison pure. Kant utilise les deux mots dans le même sens. Ajoutons aussi que Kant n'est pas toujours strict dans son vocabulaire.

1) Op. cit., t. I, p. 27.

2) Op. cit., t. I, p. 252.

3) «J'appelle problématique un concept qui ne renferme pas de contradiction, mais qui, comme limitation de concepts

Kant attache une grande importance à cette conclusion, parce qu'elle laisse la porte ouverte. C'est pourquoi la détermination qui manque le noumène dans l'ordre de la raison spéculative peut la posséder dans un ordre différent, par exemple dans l'ordre de la raison pratique. "Ici, en effet, s'ouvrirait devant nous un tout autre champ; un monde en quelque sorte serait conçu dans l'esprit qui pourrait occuper notre entendement pur non moins sérieusement que l'autre et même beaucoup plus noblement."[1] Donc "la même volonté peut être conçue sans contradiction, d'une part, comme étant nécessairement soumise, au point de vue phénomènal, à la loi physique, par conséquent n'étant pas libre, et, d'autre part, en tant qu'elle fait partie des choses en soi, comme échappant à cette loi, par conséquent comme libre"[2]

En tout cas, de tout ce qui précède, on voit que l'entendement est la faculté de ramener le divers dans l'intuition empirique à une unité au moyen de certaines règles. Mais cette unité est une unité relative et non pas absolue. Et c'est l'unité de la science, puisqu'elle est, d'une part une simple œuvre de constation et de généralisation, et que d'autre par toute science a sa règle de

---

donnés, se rattache à d'autres connaissances dont la réalité objective ne peut être connue d'aucune façon. Le concept d'un noumène, c'est-à-dire d'une chose qui doit être conçue, non comme objet des sens, mais comme chose en soi, n'est nullement contradictoire; car on ne peut affirmer que la sensibilité soit la seule espèce d'intuiton possible. En outre, ce concept est nécessaire pour que l'on n'étende pas l'intuition sensible jusqu'aux chose en soi». Op. cit., t. I, pp. 256 — 257,

1) Op. cit., t. I, p. 252.
2 Op. cit., t. I, p. 27.

mesure. "La mathématique a la sienne en elle-même, l'histoire, la théologie la trouvent dans des livres profanes ou sacrés, la science de la nature et la médecine dans la mathématique et dans l'expérience". [1]

D'où il suit que ces sciences ne remplissent pas encore l'esprit. Il y a toujours un espace jalonné pour la raison pure. Elle réclame quelque chose qui la satisfait "sans la mettre en mouvement pour servir d'autres vues".[2] C'est donc sur le terrain de la métaphysique que toutes les autres connaissances et même toutes les autres fins se rencontrent et s'unissent en une totalité, en un système absolu. Donc, est-ce qu'on ne peut pas étendre cette unité multipliée jusqu'à l'absolu pour fermer le cercle ?

---

1) Prolèg.: p. 175.
2) Op. cit., p. 175.

CHAPITRE DEUXIEME

LA RAISON

L'œuvre de l'entendement s'arrête aux synthèses de phénomènes. La raison va plus loin. Alors que l'entendement se borne à grouper les phénomènes sous l'unité de règles conceptuelles, la raison unifie les règles mêmes de l'entendement sous des principes.[1]

Les deux facultés introduisent l'unité dans la diversité ; mais l'une opère sur les phénomènes et ne va pas au delà de la l'unité multipliée des objets empiriques ; l'autre opère sur les connaissances déjà élaborées par l'entendement et s'efforce d'y introduire une unité plus haute, dont le type idéal n'est autre chose que l'unité absolue.[2]

Donc dans l'hiérarchie des fonctions pour arriver à la connaissance systématique, la raison domine : elle occupe l'étage le plus élevé.[3]

La sensibilité est en bas, la raison en haut. l'entendement au milieu.

---

1) C.R.P., t. I. p. 289.

2) «Elle (la raison) ne se rapporte jamais immédiatement à l'expérience, mais à l'entendement, aux connaissances diverses duquel elle communique *a priori*, au moyen de certains concepts, une unité que l'on peut appeler notionnelle et qui est essentiellement différente de celle qu'on peut tirer de l'entendement». Op. cit., t. I, pp. 289 — 290.

3) «Cette dernière faculté (la raison) est la plus élevée qui soit en nous pour élaborer la matière de l'intuition et ramener la pensée à sa plus haute unité». Op. cit., t. I. p. 287.

La hiérarchie elle-même se définit par le rapport du pouvoir de connaître avec l'objet à connaître. La sensibilité permet le contact immédiat avec l'objet. L'entendement s'en éloigne déjà, puisque le concept émane de l'activité du Je transcendantal, mais il n'a pourtant de signification qu'en fonction de l'expérience sensible, les concepts sont des "clefs pour des expériences possibles.[1]

La raison est encore plus haute, parce qu'elle ne se rapporte jamais immédiatement à l'expérience, mais à l'entendement, aux connaissances diverses, au moyen de certains principes.

Que veut dire : connaissance par principes ? C'est une connaissance où je reconnais le particulier dans le général au moyen de concepts.[2] En d'autres termes c'est inférer une connaissance d'autres connaissances.

Il y a des inférences immédiates, celles que les logiciens appellent des conversions, c'est-à-dire que le jugement conclu est tiré du premier sans l'intermédiaire d'une troisième idée. La conclusion se nomme alors immédiate, ou "conclusion de l'entendement"[3] comme dit Kant.

Les vraies inférences sont les raisonnements qui supposent toujours l'intermédiaire d'une proposition entre le principe et la conclusion, ou, si l'on préfère, sont toujours réductibles à la forme du syllogisme, dans lequel la majeure énonce une règle générale.

---

1) Op. cit., t. I, p. 297.
2) Op. cit., t. I, p. 288.
3) Op. cit., t. I, p. 290.

Mais cette majeure elle-même, qui, d'une part, domine une multitude de concepts particuliers, qu'elle enveloppe de son unité, peut aussi, d'autre part, se rattacher, comme conclusion à des principes plus élevés, plus généraux. C'est-à-dire que les conditions qu'elle exprime, n'étant pas dernières et inconditionnées, demeurent dépendantes d'une serie d'autres conditions, de plus en plus reculées, dont la limite théorique ne peut être qu'une condition absolument ultime et totalement indépendante. "On voit donc que le principe propre de la raison en général dans son usage logique est de trouver pour la connaissance conditionnelle de l'entendement l'élément inconditionnel qui doit en accomplir l'unité".[1] Cet élément inconditionnel que la raison cherche est plus haut qu'une expérience possible n'en peut donner. Donc il est construit et non pas donné. Il représente une connaissance qui ne peut pas être adéquate à aucune expérience possible. Il suit de là que "la raison n'a point de rapport immédiat avec les objets ou avec l'intuition que nous en avons, mais seulement avec l'entendement et ses jugements, lesquels s'appliquent immédiatement aux sens et à leur intuition pour en déterminer l'objet".[2]

Grâce à ce mouvement regressif, qui fait remonter la raison, de conditions en conditions, vers les conditions qui sont absolument dernières, l'ensemble des connaissances humaines prend la forme d'un système de plus en plus étroitement enchaîné.

Mais en quoi consiste essentiellement le raisonnement? Dans tout raisonnement, je conçois d'abord une

1) Op. cit., t. I, p. 293.
2) Op. cit., t. I, p. 293

règle (majeure) au moyen de l'entendement. Ensuite, je subsume une connaissance sous la condition de la règle (mineure) au moyen de l'imagination. Enfin je détermine ma connaissance par le prédicat de la règle (conclusion) et par conséquent a priori au moyen de la raison.[1] Soit le raisonnement : tous les hommes sont mortels ; Socrate est homme, donc Socrate est mortel. Sous la condition de la mortalité, qui est l'humanité, je subsume cette connaissance que Socrate est homme. Aussi le rapport que représente la majeure, comme règle, entre une connaissance et sa condition, constitue-t-il diverses espèces de raisonnements.

Comme Kant a trouvé l'origine des catégories dans les quatre fonctions de tous les jugements de l'entendement, il est tout naturel de rechercher l'origine des éléments inconditionnels dans les trois sortes de raisonnements, savoir : les raisonnements catégoriques, les hypothétiques et les disjonctifs.[2]

La forme de premier raisonnement : A est B
La forme de deuxième raisonnement : Si A est, B est
La forme de troisième raisonnement : A est ou B ou C ou D

Considérons d'abord la première forme. La raison, à travers des sujets et des prédicats, doit tendre vers un principe premier dont le sujet logique ne puisse plus d'aucune façon faire fonction de prédicat dans autre jugement. L'inconditionné, dans le jugements catégoriques, c'est donc "l'unité absolue de sujet" savoir l'idée de l'âme et c'est l'objet de la psychologie.

1) Op. cit., t. I, p. 291.
2) Op. cit., t. I, p. 303.

Dans la seconde forme, toute majeure hypothétique exprime la dépendance d'un conditionné par rapport à une condition : Si A est, B est. Le raisonnement hypothétique tend vers un inconditionné qui assure "l'unité absolue de la série des conditions du phénomène" savoir l'idée du monde et c'est l'objet de la cosmologie.

Reste la dernière forme ; tout rapport disjonctif marque un effort pour totaliser une pluralité sous une unité. Le terme idéal d'un pareil effort permet d'embrasser l'ensemble des objets partiels en lesquels peut se répartir disjonctivement la notion d'objet en général. Les raisonnements disjonctifs nous conduisent donc à nous représenter "l'unité absolue de la condition de tous les objects de la pensée en général" savoir l'idée de Dieu et c'est l'objet de la théologie.

Remarquons ici que cette déduction des idées est conforme aux autres parties du système, parce que l'objet de la raison n'est pas l'être mais les connaissances de l'entendement en tant qu'elles doivent être complètes. C'est en ce sens que la raison requiert un sujet absolu, une cause absolue et une raison absolue de la solidarité des choses. Donc ce n'est pas un absolu quelconque que la raison cherche, c'est l'absolu en l'opposant "à ce qui n'a qu'une valeur comparative ou n'a de valeur que sous un certain rapport ; car cette dernière valeur est restreinte à des conditions, tandis que la première est sans restriction."[1]

Or, l'absolue totalité dans la synthèse des conditions ne signifie que l'idée. Quelle est la nature de l'idée ?

---

1) Op. cit., t. I, p. 305.

CHAPITRE TROISIEME

LA NATURE DE L'IDEE

La connaissance tend à l'unité, mais par la seule application des catégories l'esprit n'obtient que des séries parallèles. C'est une unité distributive[1] Pour obtenir une unité systématique et parfaite, il faut faire converger les séries.[2] Cela n'est pas possible avec les seules caté gories. Rien dans les catégories ne dit que les séries doivent aboutir à un point commun. Il faut pouvoir classer les phénomènes au moyen du raisonnement comme nous avons dit dans le précédent chapitre. Mais ce raisonnement suppose des genres et des espèces.

Quelle est la nature des genres et des espèces ?

Ce sont des idées logiques servant à unifier la système. Ces idées ou ces principes sont au nombre de trois :

1) Par le principe de l'homogénéité de divers sous des genres supérieurs, puisque l'entendement n'a à faire

---

1) Op. cit., t. II, p. 150

2) «L'unité des principes, voilà ce qu'exige la raison pour mettre l'entendement parfaitement d'accord avec lui-même, de même que l'entendement soumet à des concepts la diversité des intuitions et par là les relie entre elles. Mais un tel principe... n'est qu'une loi subjective de cette économie dans l'usage des richesses de notre entendement, qui consiste à en ramener généralement tous les concepts au plus petit nombre possible». Op. cit., t. I, p. 292.
En outre ce texte «Elle (la raison) ne crée pas de concepts, mais elle les ordonne seulement et leur communique cette unité qu'ils peuvent avoir dans leur plus grande extension possible, c'est-à-dire par rapport à la totalité des séries, à laquelle n'atteint pas l'entendement». Op. cit., t. I,, p. 150.

qu'à des concepts généraux. Et c'est ce que supposent les philosophes dans cette règle scolastique si connue ; qu'il ne faut pas multiplier les principes sans nécessité. On veut dire par là que la diversité infinie en apparence ne doit pas nous empêcher de soupçonner derrière elle l'unité des propriétés fondamentales.

2) Par celui de la variété de l'homogène sous des espèces inférieures. Kant veut dire qu'au principe logique des genres qui postule l'identité, est opposé un autre principe, celui des espèces, qui, malgré l'accord des choses sous un même genre, a besoin de leur variété et de leur diversité.

Dans le premier cas l'entendement pense beaucoup de choses sous de concepts, tandis que dans le second il pense davantage sous chacun d'eux. Mais ce dernier a pour but la perfection systématique de toutes les connaissances, c'est à quoi on tend lorsque, commençant par le genre, on descend aux variétés qui peuvent y être, contenues et qu'on cherche ainsi à donner de l'étendue au système, de même que dans le premier cas, en remontant au genre, on cherche à lui donner de la simplicité.

3) Mais pour compléter l'unité systématique, la deuxième loi y joint encore la loi de l'affinité de tous les concepts, c'est-à-dire une loi ordonne de passer continuellement de chaque espèce à chaque autre au moyen de l'accroissement graduel de la diversité. Il suit de là que la dernière résulte de l'union que l'on établit entre les deux premières lois lorsqu'en s'élevant à des genres supérieurs aussi bien qu'en descendant à des espèces inférieures on accomplit en idée l'unité systématique.

On doit remarquer ici que l'homogénéité nous con-

duit au point le plus élevé, celle de la spécification nous conduit à tous les points de vue inférieurs et à leur extrême variété, et l'affinité nie qu'il y a de vide dans le vaste cercle de tous les concepts possibles et affirme qu'il n'y a pas de divers genres originaires qui soient isolés et séparés les uns des autres et que tous les genres divers ne sont que des divisions d'un genre suprême, unique et universel, et que toutes les différences des espèces touchent les unes aux autres ; c'est-à-dire, en un mot, qu'il y a toujours entre elles des espèces intermédiaires.

Voilà les trois idées logiques. On ne saurait indiquer dans l'expérience un objet correspondant, puisque chacun comprend une unité qui va beaucoup plus loin que ne peut aller l'expérience. Mais cette unité a une valeur objective, quoiqu'indéterminée, parce qu'elle sert à unifier les connaissances de l'entendement. "Tout principe qui assure **a priori** à l'entendement l'unité complète de son usage se rapporte, bien qu'indirectement, à l'objet de l'expérience. Les principes de la raison... indiquent la marche suivant laquelle on peut mettre l'usage empirique et déterminé de l'entendement complètement d'accord avec lui-même, en le rattachant, autant que possible, au principe de l'unité universelle".[1]

Pourtant, ces idées logiques ne sont pas très importantes parce qu'elles ne renferment pas une illusion transcendantale. Celle-ci est plus importante chez Kant, parce qu'elle repose elle-même sur des principes subjectifs : elle les donne pour des principes objectifs et elle ne cesse pas de se jouer de la raison et de la jeter à chaque instant en

1) Op. cit., t. I, pp. 164 — 165.

des erreurs qu'il faut toujours repousser.[1]

La plus importante de ces erreurs, c'est l'idée de la raison pure dans son usage transcendantal.

Rappelons ici l'exposé kantien du platonisme : c'est surtout dans le domaine pratique que l'on trouve des idées. L'idée, d'après Platon, est quelque chose qui non seulement ne dérive pas des sens mais dépasse même les concepts de l'entendement dont s'est occupé Aristote. Platon croit que notre faculté de connaître sent un besoin beaucoup plus élevé que celui d'épeler des phénomènes pour les lier et que notre raison s'élève naturellement à des connaissances trop hautes pour qu'un objet, donné par l'expérience, puisse jamais y correspondre, mais qui ne sont pas de pures chimères.[2] Elles sont des idéaux pratiques, servant de norme à l'activité morale. Par exemple, "celui qui voudrait puiser dans l'expérience les concepts de la vertu, ou donner pour type à la connaissance ce qui, en tout cas, ne peut servir que d'exemple ou de moyen imparfait d'explication, celui-là ferait de la vertu une chose équivoque, variable suivant les temps et les circonstances, et incapable de fournir aucune règle. Au contraire chacun s'aperçoit que, si on lui présente un certain homme comme le modèle de la vertu, il trouve dans son propre esprit le véritable original auquel il compare ce prétendu modèle et d'après lequel il le juge lui-même. Et c'est l'idée de la vertu".[3]

En effet, si, à l'égard de la nature, c'est l'expérience qui est la source de la vérité, à l'égard des lois morales,

1) Op. cit., t. I, pp. 285 — 286.
2) Op. cit., t. I, pp. 297 — 298.
3) Op. cit., t. I, p. 298.

c'est l'expérience qui est la mère de l'apparence. D'où il suit, d'après Platon, que les idées dérivent de la Raison Suprême d'où elles passent dans la raison humaine et qu'au moyen de la réminiscence qu'elle peut rappeler ces idées.

Mais, d'après Kant, les idées sont d'une nature différente. Sans doute, il est impossible de tirer de la nature une idée, parce que celle-ci est ce par quoi on interroge la nature. On ne trouve pas dans la nature de terre pure, d'eau pure ou d'air pur. Pourtant, elle ne nous est pas donnée par la Raison Suprême, mais par la nature même de la raison comme nous l'avons expliqué dans la précédent chapitre.

L'idée est quelque chose qui dépasse sensation et concept. La connaissance est ou intuition ou concept. La première se rapporte immédiatement à l'objet. Le second ne s'y rapporte que médiatement. Le concept est ou empirique ou pur. Le concept pur en tant qu'il a son origine dans l'entendement s'appelle notion. Un concept formé de notions qui dépassent la possibilité de l'expérience est une idée, c'est-à-dire un concept rationnel nécessaire, auquel ne peut correspondre aucun objet donné par les sens.[1]

Donc les idées ne sont ni des intuitions ni des concepts. Ce ne sont pas des intuitions, parce qu'elles ont pour contenu une totalité achevée et nos intuitions ne portent que sur tout les partiels. Pourtant, ce ne sont plus des concepts parce que ce ne sont pas de pures généralités, des règles ou des abstractions. Ce sont des lois ou des

1) Op. cit., t. I, pp. 301 — 302.

principes servant à unifier les connaissances de l'entendement.

Cette distinction entre les concepts et les idées est une chose si importante, que sans cette distinction, la métaphysique est absolument impossible ou n'est tout au plus, qu'une tentative incorrecte de confectionner de pièces et de morceaux, un château de cartes, sans connaître s'ils conviennent à tel ou tel usage. Quand la Critique de la raison pure n'aurait fait que mettre pour la première fois en lumière cette distinction, elle aurait par là contribué davantage à eclaircir notre rechreche dans le domaine de la métaphysique.[1]

Mieux vaut dire encore que les idées ne sont pas des objets. Il est manifeste que Platon à considéré l'idée comme objet. Mais, d'après Kant, ceci est impossible parce que l'idée ne peut pas être représentée et tout ce qui est non représentable ne peut être un objet. L'objet est reçu dans la sensibilité et l'entendement l'objective. Mais il a le droit de le faire, parce que l'objet lui est donné dans l'intuition pure. Or, l'idée pousse à l'absolu le concept objectivant et rien d'absolu ne peut être donné dans l'intuition pure.

Donc quelle est la nature de l'idée ?

Kant dit que l'idée n'est qu'un schème du concept d'une chose en général. Pour comprendre exactement comment l'idée est un schème, on doit expliquer le sens des concepts de schème et de schématisme.

---

1) Prolég. : pp, 107 — 108.

CHAPITRE QUATRIEME

L'IDEE COMME UN SCHEME

Il est manifeste que les historiens de la philosophie paraissent être passés à côté du problème du schématisme et le considèrent comme un moment de la doctrine de Kant. La concision du chapitre consacré au schématisme dans la Critique de la raison pure est très importante. Dans la mesure où la théorie du schématisme sert à expliquer l'apparition de l'objet pensé, elle constitue bien la clef de la nature de l'idée.

La connaissance humaine se fonde sur deux origines distinctes, la sensibilité ét l'entendement. La premiere est la faculté de recevoir des impressions et le second est la faculté de lier le divers dans une unité au moyen de règles.

Leur union est nécessaire parce qu'il n'y a pas plus de connaissance par intuition sans concept que par concept sans intuition. L'intuition humaine n'est pas **intuitus originarius** et **l'intellectus** ne se donne pas son propre objet ; l'intuition, par laquelle est donné l'objet, reste aveugle et n'est donc pas véritable connaissance.

Mais affirmer la nécessaire union du concept à l'intuition ce n'est pas encore dire comment elle se fait.

Référer le concept à l'intuition c'est l'acte même du jugement. Pour qu'il nous soit possible de subsumer l'intuition sous un concept, c'est-à-dire juger, la première doit être homogène au second. Mas puisque ils sont hétérogènes, il doit par conséquent exister un principe de médiation entre concept et intuition, principe qui va

rendre possible le jugement, et qu'on appelle schème.[1] Le vrai rôle du schématisme sera donc de dominer l'hétérogénéité et de jeter un pont entre spontanéité et réceptivité. Pour la connaissance, deux sortes de représentations sont exigées :

L'intuition, par laquelle un objet est donné, et le concept, par lequel il est pensé.

Dès lors, pour constituer une connaissance à partir de ces deux moments de la connaissance, un autre acte est encore exigé : composer le divers donné dans l'intuition conformément à l'unité synthétique de la conscience qu'exprime le concept. Cet autre acte, c'est l'imagination. L'imagination, en raison de la condition subjective qui seule lui permet de donner aux concepts de l'entendement une intuition correspondante, appartient donc à la sensibilité, mais cependant, "en tant que sa synthèse est une fonction de la spontanéité, qui est déterminante et non pas seulement, comme le sens, déterminable, est... un pouvoir de déterminer la sensibilité **a priori**". Et sa synthèse des intuitions conformément aux catégories doit être "la synthèse transcendantale de l'imagination".[2]

D'abord, l'imagination confère à l'intuition la connaissance. Or, de cette intuition il ne faut pas oublier l'insuffisance propre qui est de ne nous permettre aucune connaissance de l'objet. C'est ce que va faire l'imagination en appréhendant le divers de la connaissance.
Qu'est-ce que l'appréhension ?

L'appréhension est rendue nécessaire du fait de l'in-

---

1) C.R.P., t. I, pp. 161 — 162.
2) Op. cit., t. I, p. 145.

capacité dans laquelle se trouve la réceptivité de fonder à elle seule la représentation. Le divers de l'intuition empirique doit être actualisé pour nous rendre la connaissance. C'est par l'appréhension que la conscience s'empare de cette diversité qu'elle contenait en puissance et en fait une connaissance.[1]

Or, l'appréhension seule ne suffit pas pour fonder la connaissance de l'objet. Elle doit être soumise à la pensée pure d'un objet en général, c'est-à-dire au concept pur de l'entendement. Elle obéit à la quantité dans les axiomes de l'intuition, à la qualité dans les anticipations de la perception, aux catégories de substance, de causalité et d'action reciproque dans les analogies de l'expérience.

En tout cas, le passage de la spantanéité à la réceptivité est appelé le schématisme et c'est l'imagination pure a priori qui produit des schèmes.[2] Le schème est une représentation d'un procédé général pour procurer à un concept son image.

Ainsi se comble le fossé entre la spontanéité et la réceptivité et ainsi l'homme, prisonnier de la structure

---

1) Op. cit., t. I, p. 163.
2) «Toute intuition contient une diversité... Or, pour que l'unité de l'intuition puisse sortir de cette diversité, il faut d'abord parcourir les éléments divers et puis les réunir : c'est cet acte que j'appelle la synthèse de l'appréhension, parce qu'il a directement pour but l'intuition, laquelle fournit sans doute une diversité, mais ne peut jamais, sans l'intervention d'une synthèse, produire cette diversité comme telle et en même temps comme renfermee dans une représentation». Op. cit., p. 292.

de son intuitus n'est capable que de créer, par le schématisme, son univers de phénomènes : le schématisme ici est équivalent à l'intuition originarius de Dieu qui permet la coïncidence de la connaissance que Dieu a du monde avec la création de ce monde.

Il y a un schématisme des idées de la raison comme il y a un schématisme des concepts de l'entendement. Pourtant, l'application des concepts à leurs schèmes nous donne une connaissance de l'objet. "L'idée de la raison est l'analogue d'un schème de la sensibilité".[1] Ce schème assure l'adaptation de l'entendement à l'intuition pure, malgré leur hétérogénéité. Mais l'hiatus entre raison et entendement est moins grave, puisque ces deux pouvoirs appartiennent à la spontanéité.

La raison n'est dans le fait occupé que d'elle-même et elle ne peut avoir d'autre fonction, puisque ce ne sont pas les objets qui lui sont donnés, mais les connaissances de l'entendement pour acquérir une unité de l'enchaînement,[2] tandis que l'entendement est la faculté de ramener les phénomènes à l'unité au moyen de certaines règles. De plus, la raison dépasse l'expérience puisqu'elle a le pouvoir de pousser le concept pur de l'entendement jusqu'à l'absolu.

Si la raison diffère de l'entendement comment donc se fait l'unification ?

La raison comprend une unité indéterminée par rapport aux connaissances de l'entendement. "L'unité de la raison, par rapport aux conditions sous lesquelles

1) Op. cit., t. II, p. 164.
2) Op. cit., t. II, p. 174.

l'entendement doit unir systématiquement ses concepts et au degré où il doit le faire, est indéterminée par elle-même".[1] Et ce sont les idées qui déterminent cette unité[2] de la raison par rapport aux connaissances de l'entendement.

En conséquence, le schème de tous les phénomènes internes et toute la réceptivité est l'idée de l'âme.

Le schème des phénomènes naturels, internes ou externes, est l'idée du monde.

Le schème de l'ensemble de l'expérience possible est l'idée de Dieu.

Il résulte clairement de ce qui précède que le schématisme de l'entendement ne tend qu'à rendre clair l'unité indéterminée de la raison, en d'autres termes, rendre clair "le concept d'une chose en général".[3] Les idées comme schèmes sont donc les seules conditions qui permettent de mettre les connaissances de l'entendement en rapport avec le concept d'une chose en général et de leur donner ainsi une signification.

Dès lors, le schématisme de la raison est synonyme

1) Op. cit., t. II, p. 164.

2) Il y a, pour Kant, deux sortes d'unité, technique et architectonique. La première sort du schème qui «n'est pas formé d'après une idée, c'est-à-dire une fin capitale de la raison, mais empiriquement suivant des vues accidentelles». La deuxième «résulte d'une idée où la raison fournit *a priori* les fins et ne les atteint pas empiriquement». Op. cit., t. II, p. 273.

3) Op. cit., t. I, p. 168.

de systématisation[1] tandis que le schématisme des concepts est synonyme d'objectivité.

Mais à qu'elle condition les idées comme des schèmes donnent-elles une signification aux connaissances de l'entendement ? Ou pour parler exactement, quel est l'usage des idées comme des schèmes ?

---

1) «C'est la déduction transcendantale de toutes les idées de la raison spéculative, non pas comme principes constitutifs servant à étendre notre connaissance à plus d'objets que l'expérience n'en peut donner, mais comme principes régulateurs de l'unité systématique des éléments divers de la connaissance empirique en générale». Op. cit., t. II, p. 168.

CHAPITRE CINQUIEME

L'USAGE DE L'IDEE COMME SCHEME

Le but final de la raison pure est de ne se rapporter qu'aux connaissances de l'entendement pour leur donner une unité systématique. Cette unité est l'unité du système et elle n'a pour la raison qu'une utilité subjective, c'est-à-dire qu'elle n'en favorise pas l'extension sur les objets. Autrement dit, cette unité n'a pas pour la raison l'utilité objective d'un principe qui l'étend en dehors de l'expérience, mais l'utilité subjective.[1]

Donc l'idée de cette unité ne peut pas être constitutive servant à étendre notre connaissance à plus d'objets que l'expérience n'en peut donner, mais régulatrice de l'unité systématique des éléments divers de la connaissance empirique. A cette condition l'idée est immanente limites de l'expérience. "Nous nommerons immanents les principes dont l'application se tient absolument renfermée dans les limites de l'expérience possible, et transcendants ceux qui sortent de ces limites".[2]

Il suit de ceci que ce n'est pas l'idée en elle-même, mais seulement son usage[3] qui peut, par rapport à l'expérience possible, être transcendant ou immanent,

---

1) Op. cit., t. II, p. 174.
2) Op. cit., t. I, p. 285.
3) «Les idées de la raison pure ne peuvent jamais être par elles-mêmes dialectiques, et leur abus seul peut faire qu'il en résulte une apparence trompeuse ; car il est impossible que ce tribunal suprême de tous les droits et de toutes les prétentions de notre spéculation renferme lui-même des illusions et des prestiges originels». Op. cit., t. II, p. 167.

suivant que l'on applique cette idée ou bien directement à un objet ou bien seulement à l'usage de l'entendement en général par rapport aux objets auxquels il a affaire.

L'objet de l'idée est un objet en idée, puisque, faute d'intuition intellectuelle, nous ne pouvons pas le concevoir d'après les concepts de réalité, de substance, de causalité.[1]

Ces concepts, comme nous l'avons montré, ne peuvent pas être appliqués à quelque chose de tout à fait distinct du monde sensible. Donc l'objet de l'idée n'est pas admis en soi comme quelque chose de réel. Et si nous négligeons de restreindre cette idée à un usage purement régulateur la raison s'égare de diverses manières, parce qu'elle abandonne le sol de l'expérience pour s'élancer au delà de ce sol dans l'incompréhensible.

Ainsi la raison pure ne nous promet rien de moins que d'étendre nos connaissances au delà de toutes les limites de l'expérience et elle ne contient, si nous la comprenons bien, que des principes régulateurs qui prescrivent une unité plus grande que celle qui peut atteindre l'usage empirique de l'entendement.

1) «Les concepts de la réalité, de la substance, de la causalité, même ceux de la nécessité dans l'existence, n'ont, en dehors de l'usage par lequel ils rendent possible la connaissance empirique d'un objet, aucun sens qui détermine quelque autre objet». Op. cit., t. II, p. 172. Et ce texte «Si nous jetons nos regards sur l'objet transcendantal de notre idée, nous voyons que nous ne pouvons pas supposer son existence en soi d'après les concepts de réalité, de substance, de causalité, puisque ces concepts n'on pas la moindre application à quelque chose de tout à fait distinct du monde sensible». Op. cit., t. II, p. 173.

La psychologie rationnelle a la prétention de connaître la nature absolue de l'âme en se passant de toute expérience externe et interne. De ce simple jugement : je pense, cette psychologie veut, par voie de déduction, tirer la science entière de l'être pensant. Si une telle démarche est possible, si du fait de la pensée on peut déduire la nature substantielle du moi, la critique tout entière est ruinée ; parce qu'une fois le premier pas fait en dehors du monde sensible, comment empêcher la raison de s'aventurer plus avant dans le champ des noumènes.

Pour connaître un objet, la pensée en général ne suffit pas, il faut une intuition à laquelle s'applique cette pensée. Or, quand je dis, je pense, j'énonce simplement la condition générale à laquelle se subordonnent tous mes concepts. Il faut, pour que je me connaisse moi-même, qu'une intuition intellectuelle fournisse une matière à cette forme générale et vide de la pensée. Cet n'est donc point par l'analyse de la pensée en général que je pourrai attribuer au moi des prédicats tels que la substantialité, la simplicité, l'identité et la personnalité. Cette attribution suppose une synthèse, qui demeure, à défaut d'une intuition intellectuelle, dénuée de valeur et même de signification.

Il en résulte que la conception de l'idée d'une âme persistante et substantielle n'est pas objective.[1]

Prenons la deuxième idée prise, faussement, comme une unité absolue des conditions objectives du phénomène. Cette unité est ce qu'on appelle monde, et les idées que forme la raison sont les idées cosmologiques.

Quelles sont ces idées ?

---

1) Op. cit., t. I, pp. 316 — 321.

Pour en déterminer le tableau, il suffit, une fois de plus, de remonter aux catégories, dont jamais, dit Kant, l'utilité ne s'est montrée plus manifeste. Ces idées ne sont que les catégories étendues jusqu'à l'absolu. En effet "c'est seulement de l'entendement que peuvent émaner les concepts purs et transcendantaux ;que la raison ne produit proprement aucun concept, mais qu'elle ne fait qu'affranchir le concept de l'entendement des restrictions inévitables d'une expérience possible".[1] La raison fait ainsi de la catégorie une idée transcendantale pour donner une absolue perfection à la synthèse empirique en la poursuivant jusqu'à l'inconditionnel. Par cela seul les idées ne sont rien que des catégories élevées jusqu'à l'absolu. Mais les catégories, proprement dites ici, sont celles où la synthèse constitue une série. Ensuite c'est proprement l'inconditionnel seul que la raison cherche dans cette synthèse des conditions. Mais cet inconditionnel est une idée qui n'est pas renfermée dans le champ de l'expérience parce qu'elle est absolue.[2]

1) L'idée de la totalité absolue de l'assemblage de tous les phénomènes donnés, par rapport au temps écoulé, à savoir le commencement du monde.

2) L'idée de l'achèvement absolu de la division d'un tout phénoménal donné, par rapport à l'espace, à savoir la simplicité.

3) L'idée de la série complète des causes, par rapport aux causes, à savoir la spontanéitté absolue ou la liberté.

4) L'idée de la série complète des êtres dépendants,

---

1) Op. cit., t. I, p. 339.
2) Op. cit., t. I, pp. 343 — 344.

par rapport à l'existence, à savoir la nécessité naturelle absolue.[1]

Voici les idées que l'on appelle idées cosmologiques parce que l'on comprend par le mot «monde» l'ensemble de tous les phénomènes et que nos idées ne poursuivent l'inconditionnel que parmi les phénomènes.[2]

Tant que ces idées ne sont tenues par l'esprit que pour des concepts abstraits d'une totalité des conditions, la critique n'y fait point opposition. Mais l'illusion dialectique consiste précisément à considérer ces idées comme des objets connaissables.

Or, dès que la raison prétend prolonger au delà des limites de l'expérience, elle s'engage dans des contradictions et engendre des antinomies qu'elle se trouve hors d'état de résoudre et elle tomberait inévitablement dans le scepticisme.

Faute d'une intuition à laquelle les idées puissent s'appliquer, elles ne peuvent nous représenter aucun objet. Ce sont de simples formes de pensée qui donnent aux catégories une unité systématique, ce sont des lois ou des principes, et non des êtres.

Or, si la raison cherche à donner aux idées elles-mêmes une unité systématique, elle est amenée à les réunir en un idéal. L'idéal en qui s'unifie toutes les idées de la raison est Dieu, concu dans le sens transcendantal.

Comment nous élevons-nous à cet idéal ?

---

1) Op. cit., t. I, p. 343.
2) Op. cit., t. I, p. 346.

L'intuition ne peut nous fournir les éléments de l'idée de Dieu, parce qu'elle est sensible. Les catégories doivent être conformes aux intuitions et par conséquent elles se trouvent réalisées dans les phénomènes. Donc les catégories ne sont pas l'idéal ou l'unité du tout que cherche la raison, parce que c'est une tendance nécessaire et naturelle de la raison de rechercher les conditions totales de l'existence. Au dessus de catégories il y a l'idéal ; c'est une unification des lois de la nature. Ainsi nous nous élevons à l'idéal.[1]

Mais quand au lieu de se servir de l'usage de l'idée comme d'un principe purement régulateur on l'emploie (ce qui est contraire à la nature d'une idée) comme un principe constitutif, le premier inconvenient qui en résulte est la raison paresseuse parce qu'on regarde son investigation de la nature comme absolument achevée et que la raison se livre au repos comme si elle avait entièrement accompli son œuvre.[2]

Le second vice qui résulte d'une fausse interprétation du principe de l'unité systématique est celui de la raison renversée.[3]

De ce second vice nous avons les quatre paralogismes de la psychologie pure qui sont :

1) L'âme est une substance.

2) Simple quant à sa qualité

3) Identique quant aux différents temps où elle existe.

4) En rapport avec des objets possibles dans l'espace..[4]

---

1) Op. cit., t. II, p.p. 105 - 108.
2) Op. cit., t. II, p. 180.
3) Op. cit., t. II, p. 182.
4) Op. cit., t. I, p. 318.

Ensuite les antinomies de la raison pure quand les idées cosmologiques passent la synthèse jusqu'à un degré qui dépasse toute expérience possible. Tandis que l'idée ne fait que prescrire à la synthèse dans la série des conditions une règle qui permet à la raison de s'élever, au moyen de toutes les conditions subordonnées les unes aux autres, du conditionnel à l'inconditionnel qui ne se trouve point du tout dans l'expérience.

Enfin les preuves de la raison spéculative en faveur de l'existence d'un être suprême qui résulte d'admettre l'idéal comme hypostatique, comme un être réel, et l'on impose ensuite, violemement, des fins à la nature, au lieu de les chercher par la voie d'investigation physique. De cette façon la téléologie, qui ne devrait servir que pour compléter l'unité de la nature suivant des lois générales, tend plutôt à la supprimer.[1]

Il suit de tout cela que l'on ne peut prendre l'idée que d'une manière problématique afin d'envisager toute liaison des choses du monde sensible comme si elles avaient leur principe dans cette idée.

Prenons la première idée qui est l'idée de l'âme. Elle ne représente autre chose que le schème d'un concept régulateur et elle explique tous les phénomènes antérieurs comme appartenant à un objet unique, toutes les facultés comme dérivées d'une unique faculté première, et tout changement comme faisant partie des états d'un seul et même être permanent.

La seconde idée régulatrice de la raison est le concept du monde. Il est envisagé comme si la série des

1) Op. cit., t. II, p. 182.

conditions naturelles tiraient leur unité d'une absolue totalité.

La troisième idée de la raison pure qui est l'être considéré comme la cause unique et parfaitement suffisante de toutes les séries cosmologiques. L'idée de cet être, comme toutes les idées spéculatives, ne signifie rien d'autre que ceci : la raison "ordonne de considérer tout enchaînement dans le monde d'après les principes d'une unité systématique, par conséquent comme si tous étaient sortis d'un être unique comprenant tout.[1]

Mais quel est le rapport entre ces trois idées ?

Dieu, le monde et l'âme constituent une trinité d'idées. Mais ces trois idées ne doivent pas être mises sur le même plan. Dieu et le monde sont idée d'objet. L'idée de l'âme est, au contraire, l'idée d'un sujet.

Comme l'activé pensante du sujet est justement ce qui met en rapport l'idée du monde avec l'idée de Dieu, l'idée du sujet est plus primitive que les deux autres. Elle est l'idée d'une activité opérante, tandis que les autres sont des idées d'objets, produits par la pensée.[2]

---

1) Op. cit., t. II, pp. 175 — 178.
2) Il faut citer ici ce que Kant dit dans son oeuvre «Opus Postumum». «Le point de vue suprême de la philosophie transcendantale dans le système des deux idées de Dieu, le monde, et le sujet réunissant ces deux objets, l'être pensant dans le monde». «Dieu, le monde, et ce qui les réunit tous deux en un système, le principe pensant de l'homme dans le monde». «Dieu et le monde sont les deux objets de la philosophie transcendantale et il y a l'homme pensant. Le sujet qui les relie en une proposition». R. Daval :La métaphysique de Kant, p. 385.

Ce ne sont pas des substances, des objets hors de nous, mais seulement des idées, par lesquelles nous pouvons construire l'expérience en général.

Sans les idées, le système reste incomplet et perd par conséquent sa valeur, puisqu'il faut faire appel à un inconditionné.

Sans elles, en effet, la philosophie transcendantale, pourra élever ses prétentions au niveau des sciences mathématiques et physiques dont les jugements sont à la fois synthétique et a priori.

Les idées ainsi comprises résolvent le problème fondamentalement posé à la métaphysique. En quel sens ?

CHAPITRE SIXIEME

LA DEFINITION DE LA METAPHYSIQUE

La métaphysique apparaît à Kant comme un champ de bataille perpétuel. Il semble qu'elle ne puisse se constituer ; les systèmes s'y remplacent sans jamais pouvoir s'établir définitivement.

Pourquoi ?

Parce que la métaphysique ne présente pas les conditions d'une science possible. Elle se propose d'étendre notre connaissance au delà du champ de l'expérience.

La science, proprement dite, comprend des jugements à la fois synthétiques et **a priori.** De tels jugements sont possibles puisqu'ils sont à la base des mathématiques et de la physique pure.

A quel signe reconnaître qu'un jugement est **a priori ?** A ce qu'il est universel et nécessaire. Des jugements sont **a priori** si par eux nous affirmons que telle ou telle chose existe universellement et nécessairement.[1]

---

1) «L'expérience nous enseigne bien qu'une chose est ceci ou cela, mais non pas qu'elle ne puisse être autrement. Si donc, en premier lieu, il se trouve une proposition qu'on ne puisse concevoir que comme nécessaire, c'est un jugement *a priori*... En second lieu, l'expérience ne donne jamais à ses jugements une universalité véritable ou rigoureuse... Si donc on conçoit un jugement comme rigoureusement universel, c'est-à-dire comme repoussant toute exception, c'est que ce jugement n'est point dérivé de l'expérience... La nécessité et l'universalité absolue sont donc les marques certaines de toute connaissance *a priori* et elle sont elles-mêmes inséparables». C.R.P., t. I, p. 39.

Et quand un jugement est-il synthétique ? Il y a deux termes dans un jugement : un sujet et un prédicat ; entre eux peuvent exister diverses relations. Le jugement analytique est celui où le prédicat existe d'avance contenu dans le sujet. Par exemple, quand je dis : tous les corps sont étendus, c'est là un jugement analytique. Car je n'ai pas besoin de sortir du concept que j'attache au corps pour trouver l'étendue et l'unir avec lui. Mais si je dis : tous les corps sont pesants, il n'en va plus de même : la pesanteur est entièrement différente de ce que je conçois dans l'idée que je me fais d'un corps en général. L'addition de ce prédicat forme donc un jugement synthétique.(1)

Mais se pourra-t-il que simultanément l'a priorisme et la liaison synthétique ainsi définis soient présents dans un jugement ? Hume avait très nettement distingué ces deux sortes de liaison, mais il les avait jugées incompatibles : ce qui est **a priori**, disait Hume, ne peut être tel que parce qu'il est analytique ; inversement, une liaison synthétique ne peut être connue qu'**a posteriori** ; par exemple : la causalité.

La réponse à cette objection est facile, d'après Kant. Cette incompatibilité n'existe pas, puisque les mathématiques et la physique contiennent certainement des propositions synthétiques **a priori** : donc vraies, c'est-à-dire nécessaires et universelles. C'était, de son temps, chose communément admise par les savants, et surtout par Newton qui a réalisé, d'après Kant, l'idée de la science parfaite : la science considérée comme démontrant les lois du monde réel, comme ayant une certitude apodictique, fut aux yeux

1) Op. cit., t. I, pp. 44 — 45.

de Kant un fait, une réalité d'ordre historique : l'accord des savants répond à la vérité nécessaire de la science. C'est pourquoi Kant ne croit pas avoir besoin d'une démonstration : la science est son point de départ.

En ce qui concerne la métaphysique, à quelle condition existe-elle ? Autrement dit, à quelle condition estelle possible ? La métaphysique existe comme un fait, puisque nous sommes capables de formuler des propositions métaphysiques. Mais de quel droit faisons-nous ces propositions ?

En effet, la métaphysique n'a pas le droit de constituer des jugements synthétiques **a priori**, comme veut la métaphysique dogmatique. La racine de cette incapacité se trouve dans l'analogie entre la connaissance philosophique et la connaissance mathématique. Les dogmatiques espèrent pouvoir s'étendre avec autant de solidité que dans le domaine de la mathématique, en appliquant la même méthode employée dans ce domaine. Pourtant, la méthode n'est pas identique.

La connaissance philosophique est la connaissance rationnelle par concepts et la connaissance mathématique est la connaissance rationnelle par construction des concepts. Construire un concept, c'est représenter **a priori** l'intuition qui lui correspond. La construction d'un concept exige donc une intuition non empirique. Pourtant, le concept philosophique ne peut se rapporter à une intuition que par l'expérience. Donc l'intuition doit être empirique.[1]

---

1) Op. cit., t. II, p. 194.

Il suit de là que la philosophie s'en tient à des concepts généraux, tandis que les mathématiques ne peuvent rien faire si le concept n'est pas **in concreto,** non pas d'une manière empirique, mais d'une intuition **a priori**.

Que l'on donne à un philosophe le concept d'un triangle : il peut analyser le concept de la ligne droite ou celui d'un angle ou celui du nombre trois et par conséquent il n'arrivera pas à d'autres propriétés qui ne sont pas contenues dans ces concepts.

Mais que l'on soumette cette question au géomètre ; il commence par construire un triangle et arrive par une chaîne de raisonnements, guidée par l'intuition, à des concepts nouveaux.[1] D'où il suit que la science mathématique s'explique par une simple phrase : elle fait ses propres objets. Et le premier mathématicien découvrit qu'il ne devait attribuer aux choses que ce qui résulterait nécessairement de ce que lui même y avait mis, conformément à son concept.[2] Or, la mathématique qui fait ses objets offre le modèle d'un savoir parfait qui doit sa perfection non seulement à la nécessité et la coïncidence avec le réel, mais à ce que cette coïncidence est assurée, puisque le réel s'épuise dans l'acte qui élabore le sujet.

Il y a donc deux usages de la raison qui sont très différents dans leur marche. L'usage discursif qui se fonde sur des concepts, puisque nous n'y pouvons rien faire que de ramener sous des concepts des phénomènes, qui ne peuvent être déterminés qu'empiriquement, c'est-à-dire **a posteriori.** Le second usage intuitif qui se fonde sur la

1) Op. cit., t. II, p. 196.
2) Op. cit., t. I, p. 19.

construction des concepts, puisque ces concepts, se rapportant à une intuition **a priori,** peuvent être donnés dans l'intuition pure indépendamment de tout datum empirique.[1]

Dès qu'il ignore toutes les limites de ces deux usages, le métaphysicien glisse du champ de la sensibilité sur le terrain des concepts purs et même transcendantaux où il ne trouve ni terre solide qui le supporte, ni eau qui lui permette de nager.

Donc la métaphysique ne contient aucun jugement synthétique par concepts.[2] Et elle serait condamnée si elle ne procédait par analyse de concepts, et si elle procédait par construction des concepts elle serait transcendante et en contradiction avec la critique de la raison pure.

De cette manière la métaphysique est ruinée. Mais ce n'est pas dire que Kant veut ruiner toute espèce de métaphysique. Rien n'est moins fondé que cette proposition qui dit que Kant a fini avec la métaphysique. C'est le contraire qu'il faut dire. Il faut dire qu'il a renouvelé la métaphysique, qu'il lui a ouvert une voie nouvelle, qu'il lui a fourni des aliments nouveaux. Kant veut seulement ruiner la métaphysique dogmatique qui prétend dépasser le champ de l'expérience et constituer des jugements synthétiques a **priori.** En effet, Kant a jeté les bases d'une "métaphysique qui pourra se présenter com-

---

1) Op. cit., t. II, pp. 201 — 202.
2) «La raison pure tout entière ne contient pas, dans son usage purement spéculatif, un seul jugement directement synthétique par concepts... elle n'est capable de porter, au moyen des idées, aucun jugement synthétique qui ait une valeur objective». Op. cit., t. II, p. 210.

me science" et il a constitué "le fondement de la métaphysique des moeurs". Ce n'est donc pas juste de dire que Kant se propose d'abolir la métaphysique.

Mais quelle sorte de métaphysique Kant va-t-il constituer ?

La raison pure parvient à une unité absolue de l'expérience. Et le système des idées est un système de l'expérience en même temps.

Mais l'absolu est un principe synthétique **a priori.** Il est **a priori,** parce que l'absolu n'est pas un fait de l'expérience. Il est synthétique, parce que l'idée de vérités conditionnées de proche en proche n'est pas contenue dans l'idée d'un absolu.

A cette raison on peut dire que la métaphysique est une science contenant des principes et non pas des jugements, synthétiques et **a priori.** Mais à cette condition, que ces principes ne sont pas constitutifs mais **régulateurs.**

Le résultat de tout cela est que la raison n'a pas le droit de fonctionner librement, élaborer librement des idées et même un système d'idées et opérer en quelque sorte dans le vide. Il faut que la raison travaille sur des connaissances objectives, nées du concours de l'intuition et du concept pur et fasse sur elles un travail, en les réunissant en système pour les mettre en ordre.[1]

---

1) «Sous le gouvernement de la raison nos connaissances en général ne doivent pas former une rapsodie, mais un système, et c'est seulement à cette condition qu'elles peuvent soutenir et favoriser les fins essentielles de la raison. J'entends par système l'unité des diverses connaissances sous une idée». Op. cit., t .II, p. 272.

Ce dernier point, réduisant la métaphysique à exprimer la fonction **a priori** du sujet connaissant, est évidement le point de vue où l'on doit définir la métaphysique comme une science transcendentale.

Ici, je transcris le texte suivant la Critique de la raison pure pour expliquer le sens du mot "transcendental".

"J'appelle transcendentale, toute connaissance qui s'occupe, non pas précisément des objets, mais de notre manière de connaître les objets, pour autant que cette connaissance est possible **a priori**".[1]

Dans ce sens, et dans ce sens seulement, on peut appeler la métaphysique de Kant, une métaphysique transcendentale.

Mais quel est le résultat de cette métaphysique ?

Le résultat est qu'il n'y a pas de vérités éternelles, pas d'idées innées actualisées en l'âme avant toute expérience, pas d'intelligibles transcendants, mais une exigence de regularité, un besoin de lier les représentations suivant des lois universelles et nécessaires.

Pourtant, est-ce que cela veut dire que Kant est un idéaliste ? Et en quel sens ?

---

1) Op. cit., t. I, p. 55.

CHAPITRE SEPTIEME

L'IDEALISME TRANSCENDENTAL

Nous reservons l'appellation l'idéalisme à toute philosophie qui déduit les lois de la nature à partir des lois de l'esprit.[1] Donc l'idéalisme renvoie à l'idée, et on peut dire que l'idéalisme est une philosophie de l'idée. Le réalisme est le contraire. Le rapport fondamental sur quoi roule tout le débat de l'idéalisme et du réalisme, c'est celui de l'idée et du réel. Dans le premier cas le réel se règle sur l'idée, dans l'autre l'idée se règle sur le réel.

D'après Kant, les idées de la raison sont des règles pour l'usage de l'entendement. Si l'esprit y était conçu comme réceptif, occupé seulement à contempler une vérité préexistante, le centre de gravité serait situé hors du sujet, et nous retomberions du côté du réalisme. Pour qu'il y ait idéalisme il faut que la vérité soit l'œuvre du moi.

Mais, en quel sens le moi, d'après Kant, élabore-t-il ?

D'après Kant, l'esprit apporte quelque chose de lui-même dans la connaissance. De même que l'action de l'objet est nécessaire l'action du sujet l'est également. Autrement, quelle différence y aurait-il entre la statue de Condillac et un être vraiment sentant ? Quelle différence

---

1) On entend actuellement par idéalisme la tendance philosophique qui consiste à ramener toute existence à la pensée, au sens plus large du mot pensée. «L'idéalisme s'oppose ainsi au réalisme ontologique qui admet une existence indépendante de la pensée». Lalande : Vocabulaire technique et critique de la philosophie. t. I, p. 320.

entre une table rase, au sens propre du mot, et un sujet connaissant ? Le sujet, quel qu'il soit, a une nature, une forme, et cela est quelque chose de propre et d'original.

Ainsi tandis que le réalisme se représente la connaissance comme l'acte d'un sujet immobile, on se représente, avec Kant, la connaissance comme le résultat d'une action commune de l'objet et du sujet. Il n'y a pas d'un côté l'objet, de l'autre le sujet ; mais il y a, à la fois, objet et sujet confondus dans un acte indivisible.

En quel sens doit on comprendre la part faite à l'objet ?

D'après Descartes, les qualités premières, à savoir l'étendue et le mouvement, sont objectives. Selon Kant, au contraire, ce sont les qualités premières qui sont subjectives, puisqu'elles sont formées par l'esprit. Et nous ne pouvons connaître les choses que par rapport à cette forme, c'est-à-dire en tant que phénomènes.

Il faut distinguer phénomène et apparence. Le système de Kant convertit tout objet de connaissance en phénomène et non pas en apparence.[1] Il existe réelle-

---

1) Ici Kant insiste sur la distinction entre les deux en tant que l'apparence n'est impliquée que dans le jugement. «En effet la vérité ou l'apparence n'est pas dans l'objet, en tant qu'il est perçu, mais dans le jugement que nous portons sur ce même objet, en tant qu'il conçu. Si donc on peut dire justement que les sens ne trompent pas ... c'est parce qu'ils ne jugent pas du tout. Par conséquent c'est uniquement dans le jugement ... qu'il faut placer la vérité aussi bien que l'erreur, et partant aussi l'apparence qui nous invite à l'erreur». C.R.P. t. I, p. 283.

ment comme il est représenté dans l'espace et le changement dans le temps comme le représente le sens intime. La raison en est simple et claire. C'est parce que sans les objets dans l'espace il n'y a point de représentation empirique. Donc nous pouvons et nous devons y admettre comme réels des êtres étendus et il en est de même du temps. Mais, cet espace même, ainsi que ce temps et tous les phénomènes avec eux ne sont pas des choses en soi. Le résultat est que cette impossibilité de connaître les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes ne signifie pas que le monde de phénomènes est un monde illusoire. Tant que les intuitions sont dans l'espace et dans le temps elles ne sont pas des objets, parce qu'elles ne se distinguent pas du moi. Par les catégories elles sont liées de telle sorte qu'elles forment un tout solidaire et par là s'opposent au sujet. Ainsi distinguées du moi, elles possèdent vraiment la réalité empirique dont la signification est l'universalité et la nécessité. Il y a plus. Elles se distinguent parce qu'elles apportent quelque chose de l'objet en soi. Celui-ci existe. Alors, si vous ôtez le sujet pensant, il reste cette chose en soi et le donné qui s'y rapporte d'une manière inconnaissable par nous.

Par conséquent, l'idéalisme de Kant n'est pas un idéalisme absolu admettant la seule existence vraie des êtres pensants et leurs représentations. Nier l'existence des choses est une idée qui n'est jamais entrée dans l'esprit de Kant. Celui-ci n'a fait qu'aller un peu plus loin que Locke. Celui-ci avait distingué les qualités premières et les qualités secondaires, et soutenu que les dernières n'existent que dans l'esprit. On ne l'a pas accusé, pour cela, de nier l'existence des choses. Or, Kant se borne à appliquer aux qualités premières ce qu'a dit Locke des

qualités secondaires. Kant se borne à dire que, par les sens, nous ne pouvons réellement connaître les choses en soi.[1]

Son idéalisme n'est pas aussi une idéalisme dogmatique comme fait Berkeley. Cet idéalisme a trouvé déjà sa réfutation dans les conclusions de l'Esthétique transcendentale, parce qu'il repose tout entier sur ce préjugé: que l'espace ne pourrait être conçu que "comme une propriété des choses en soi", et puisque l'espace en soi paraît contradictoire, l'existence d'objets dans un pareil espace doit paraître également, une impossible fiction. La thèse kantienne de l'idéalité de l'espace coupe, dans sa racine, la difficulté soulevée par le philosophe anglais : pour qu'un objet sensible puisse recevoir les prédicats de réalité il n'est d'autre spatialité requise que la forme spatiale de l'intuition sensible.[2]

Mais, ce n'est pas une réalité subjective parce que "nous n'imaginons pas seulement les choses extérieures,

---

1) Prolég., p. 53.
2) «L'espace peut être connu par nous a priori avec toutes ses déterminations parce que, aussi bien que le temps, il est en nous avant toute perception ou toute expérience comme forme pure de notre sensibilité, rendant possible toute intuition sensible et par suite aussi tous les phénomènes. D'où il suit que, puisque la vérité repose sur des lois universelles et nécessaires qui sont ses critères, l'expérience chez Berkeley ne peut avoir de critères de la vérité, parce qu'il n'a pas donné aux phénomènes de celle-ci de fondement *a priori :* il s'ensuit qu'ils ne sont qu'illusion ; chez nous, (c'est-à-dire chez Kant), au contraire, l'espace et le temps prescrivent a *priori* à toute expérience possible sa loi qui fournit aussi le criterium certain pour distinguer en elle de l'illusion la vérité». Prolég., p.p. 171 - 172.

mais nous en avons aussi l'expérience ; et c'est du reste ce que l'on ne peut prouver qu'en démontrant que notre expérience interne n'est possible elle-même que sous la condition de l'expérience extérieure.

Donc la thèse cartésienne est fausse parce qu'elle suppose que le sujet connaissant puisse se connaître objectivement sans passer par l'expérience d'objets distincts du Je. En réalité, c'est possible dans la mesure où nous avons une intuition intellectuelle de ce je. Dès lors, la connaissance du moi ne va pas sans la connaissance de l'objet.

Pourtant, il y a plus. La connaissance de l'objet extérieur est immédiate et primitive.[1] En d'autres termes, elle ne suppose pas au préalable la connaissance distincte du moi comme objet. Ce n'est que secondairement, par réflexion sur cette connaissance primitive que nous découvrons le caractère de spontanéité, de synthèse active, par lequel nous nous opposons comme sujets, au donné externe.

Mais, il y a ici un dualisme en tant que la connaissance est une prise de contact inintelligible avec un objet qui est inconnaissable à la pensée même. Cette pensée ne trouve pas en elle-même tout le connaissable.

En fin, résumons cet idéalisme kantien.

---

1) «L'expérience interne elle-même n'est possible que médiatement et par le moyen de l'expérience externe». Et cette phrase implique que l'a priorité C.R.P., t.I, p. 232, n'est pas absolue à tous les points de vue puisqu'il reste bien entendu qu'elle ne peut s'exercer que sur un donné. Nul objet ne peut être pensé s'il n'est préalablement donné.

Kant substitue à la pensée ontologique, qui procède de l'être à la connaissance, la pensée transcendentale, qui commence, au contraire, par la détermination des conditions auxquelles un objet doit satisfaire pour être connu, et que le phénomène ne peut recevoir sa vérité que de son intégration dans un système soumis aux conditions d'intelligibilité que l'esprit impose à ce qu'il connaît. Ce n'est plus l'être qui fait la vérité mais c'est la vérité qui fait l'être en tant que phénomène.

Pour éviter tout malentendu, il convient de dire que Kant ne doute pas que la connaissance porte sur une réalité extérieure à elle et lui fournit sa matière. Par ce "fournir" il ne faut pas entendre "causer" au sens où la causalité designe une fonction de l'entendement. Le noumène est ce sans quoi la connaissance serait sans objet. Autrement dit, il ne met pas en question l'existence de la réalité qu'il appelle le noumène. Mais de cette chose en soi nous ne pouvons rien savoir qu'après qu'elle a été assimilée à l'esprit par l'esprit.

Dans cette théorie, tout dépend de la notion de formes **a priori** de la connaissance, et c'est pourquoi elle est appelée l'idéalism transcendentale.

DEUXIEME PARTIE

L'ORGANISATION MATERIELLE

DU

SYSTEME

CHAPITRE PREMIER

L'IDÉE DANS SON USAGE PRATIQUE

L'ambition de Kant ne peut être satisfaite que s'il réussit à constituer un système clos. "La raison est poussée par un penchant de sa nature à se lancer, au moyen de simples idées, jusqu'aux dernières limites de toute connaissance et à ne trouver de repos que dans l'accomplissement de son cercle, dans un ensemble systématique".[1]

La philosophie spéculative n'est qu'une des régions du système. On doit prolonger dans le domaine pratique et dans le domaine de la connaissance scientifique.

Dans ce chapitre je veux m'occuper de l'usage pratique de l'idée, en tant qu'il est un pas préparatoire à l'organisation matérielle du système, puisque la loi morale nous conduit à l'homme comme une fin dernière de la nature.

Kant signifie par le mot pratique "tout ce qui est possible par la liberté".[2]

Selon quelques philosophes, il est facile de s'assurer que l'homme est libre. Il suffit de sentir en soi-même, de consulter sa conscience et un vif sentiment interne nous avertit que nous sommes libres. Mais en ce sens le problème de la liberté est un problème psychologique et non pas métaphysique.

Quel est, en effet, selon Kant, le genre de connaissance que nous offre le sens intime ?

---

1) C.R.P., t. II, p. 249.
2) C.R.P., t. II, p. 251.

On sait que c'est un point capital de la philosophie de Kant, montré dans les précedents chapitres, que l'homme n'est pas capable d'une connaissance dépassant les limites de l'expérience et que nous ne pouvons atteindre que des objets situés dans le temps et l'espace, en d'autres termes, que nous n'avons d'autre source de connaissance véritable que l'intuition sensible externe et interne.

Ainsi ce n'est pas dans les voies de la métaphysique transcendentale que nous pouvons atteindre l'idée de la liberté. Il est aussi évident que ce n'est pas non plus par la physique, parce que celle-ci se fonde sur le principe de causalité. Il faut considérer que tout ce qui arrive comme ayant une cause, la causalité de la cause ayant à son tour et ainsi de suite jusqu'à ce que nous ayons constitué un tout qui n'est que Nature. Ainsi chaque phénomène est le produit d'un autre phénomène.

Sans doute, la liberté est seulement une idée de la raison dont la réalité objective est en soi douteuse tandis que la nature est un concept de l'entendement qui prouve et doit nécessairement prouver sa réalité par des exemples qu'offre l'expérience. Mais en même temps, la raison théorique n'est pas la seule origine de l'idée de la liberté, parce que l'activité de la raison ne se limite pas à la connaissance théorique. Quoiqu'il soit inadmissable pour la raison spéculative de glisser dans le champ de suprasensible, il reste encore dans sa connaissance pratique des données qui lui permettent de déterminer le concept transcendant de l'absolu et de pousser notre raison au delà des bornes de toute expérience possible, mais seulement au point de vue pratique.[1] Et Kant dit dans la

1) «La raison ne reçoit pas pour cela l'extension en connaissan-

deuxième préface que "la raison spéculative nous a laissé... la place libre pour cette extension de notre connaissance, bien qu'elle n'ait pu la remplir elle-même. Il nous est donc encore permis de la remplir... et elle-même nous y invite".[1]

Nous avons une conscience immédiate, donnée à l'homme, d'une loi morale qui est la source de la liberté pratique qui se définit par l'indépendance de la volonté par rapport à la contrainte des penchants de la sensibilité. Supprimons cette loi et jamais nous ne pouvons acquérir la moindre idée de la liberté, puisque la loi morale n'est pas une nécessité mécanique à laquelle nous obéissons fatalement, comme c'est le cas des lois physiques, mais c'est un commandement qui nous prescrit les actions. Or, sans liberté la conscience de la loi morale n'aurait aucun sens. Donc la liberté et la loi morale s'impliquent réciproquement l'une l'autre.[2] Mais nous n'avons conscience directe que de la loi morale qui s'offre à nous et nous mène directement à l'idée de la liberté.[3]

Ici il y a une paralléle entre la loi physique et la loi morale. Une loi physique s'exprime en un jugement synthétique **a priori,** "tous les corps sont pesants" voilà une proposition unissant deux concepts par un lien que la raison à elle seule ne découvrirait pas ; l'analyse de la notion de corps ne comprend pas celle de pesanteur,

---

ce théorique ; seulement la possibilité, qui n'était auparavant qu'un problême, devient une assertion, et ainsi l'usage pratique de la raison est lié avec les éléments de la raison théorique» C.R.Pr., p. 2.

1) C.R.P., t. I, p. 24.
2) C.R.Pr., p. 29.
3) Op. cit., p. 29.

et l'expérience seule pourra nous apprendre que les corps sont pesants : la possibilité de l'expérience, c'est-à-dire l'existence du monde sensible, est donc le postulat permettant de rendre raison de l'existence des jugements synthétiques **a priori** en physique.

Or, la loi morale s'exprime par un jugement synthétique **a priori** : "une volonté bonne est celle dont le maxime renferme une loi universelle", proposition qui ne peut être analytique, parce qu'on ne pourrait pas la découvrir en analysant le concept d'une volonté absolument bonne. Il nous faut donc un principe rendant possible la synthèse volonté-moralité. Ce principe est celui de l'existence d'un monde intelligible. Donc par la présupposition de sa liberté, l'homme s'affirme comme étant d'une essence autre que sensible.(1)

Cela revient à dire que pour être libre, la liberté doit donc échapper aux phénomènes, en ce sens qu'elle ne doit pas être elle-même phénomène pour une simple raison, c'est qu'elle est nécessairement indépendante du temps. C'est dans le temps que s'écoulent les phénomènes, et la détermination mécanique consiste, pour un phénomène, à être causé par un phénomène antérieur. Or, un phénomène passé n'existe plus et est irrévocable de sorte que le phénomène actuel est déterminé par quelque chose qu'il n'est au pouvoir de personne de modifier. Or, dépendre exclusivement du passé, c'est être absolument incapable de se déterminer librement. Et puisque

1) Nous avons... conçu la volonté, en tant qu'elle peut être déterminée comme appartenant à un monde intelligible et partant le sujet de cette volonté (l'homme), comme appartenant à un monde intelligible pur». C.R.Pr., p. 51.

le rôle du temps dans la nature rend la liberté impossible, le seul moyen de résoudre la difficulté, c'est de concevoir la liberté comme intemporelle.[1]

Alors, dire que l'homme est libre signifie que la réalité humaine ne se confond pas avec la réalité naturelle qui est soumise aux lois mécaniques. L'homme est autre chose que la nature, il est plus qu'elle, il la transcende par son autonomie.

Les résultats de la Critique de la raison pure confirment cette conception : nos actions peuvent être considérées à la fois comme nécessitées et libres, en tant qu'elles peuvent être envisagées à deux points de vue différents.[2] Et ainsi la contradiction est levée, parce que ce n'est pas au même point de vue et sous le même rapport que l'action est conçue à la fois comme libre et qu'elle est connue comme déterminée.

La conclusion est que l'action a une double nature, et que celle qui tombe sous les prises de notre expérience n'est que le phénomène de notre nature véritable ; celle-ci

---

1) Op. cit., p.p. 109 - 110.

2) «D'après son caractère empirique le sujet serait, comme phénomène, soumis à toutes les lois qui déterminent les effets suivant la liaison causale... D'après son caractère intelligible le même sujet devrait être affranchi de toute influence de la sensibilité et de toute détermination par des phénomènes.... et par conséquent cet être actif serait dans ses actes indépendants et libres de toute nécessité naturelle. Ainsi la liberté et la nature se rencontreraient ensemble et sans aucune contradiction dans les mêmes actions, suivant qu'on les rapprocherait de leurs causes intelligibles ou de leurs causes sensibles». C.R.P., t. II, pp. 82 — 83.

est en dehors du temps. Or, l'homme d'un côté, phénomène, mais, de l'autre, au point de vue de certaines facultés, il est un objet simplement intelligible, puisque son action ne peut être totalement déterminée d'après le temps.

En ce sens l'homme est cause dans l'univers, donc un noumène, et la seule liberté possible est une liberté nouménale, mais à cette condition que la distinction entre phénomène et noumène soit valable. Si les phénomènes sont des choses en soi, la liberté est condamnée.

Ainsi, l'idée de la liberté est la seule qui nous permette de ne pas sortir de nous-mêmes afin de trouver pour le conditionné et le sensible, l'inconditionné et l'intelligible.

Mais, à quoi nous conduit ce monde intelligible ?

La loi ne cherche ni le plaisir, ni l'amour de soi, mais elle cherche le bien, parce que les deux premiers limitent la sphère d'action.

La question se présente tout de suite de savoir quel est l'objet de l'obligation exprimée par cette loi ?

Le souverain bien est le concept d'un objet de la volonté qui est l'image adéquate de ma nature rationnelle d'homme libre. Il faut noter ici que placer le bien suprême avant la loi, l'action morale avant l'obligation, c'est ruiner la morale dans son fondement, [1] parce que le bien ainsi

---

1) «Si l'on admet, avant la loi morale, un objet quelconque sous le nom d'un bien comme principe déterminant de la volonté, et si l'on en dérive ensuite le principe pratique suprême, cela amenerait toujours alors une hétéronomie et dépossèderait le principe moral». C.R.Pr., p. 117.

posé est un bien sensible, ou proprement dit, un plaisir sensible, et cela est faux parce que la loi morale doit déterminer **a priori** les actions.

La réalisation du souverain bien dans le monde est l'objet nécessaire d'une volonté qui peut être déterminée par la loi morale. Pourtant, dans cette volonté la conformité complète des intentions à la loi morale est la condition suprême du souverain bien.

Mais qu'est-ce que le bien suprême ?
Est-il-le bonheur ?

Non ! Le bonheur tout seul est loin d'être le souverain bien. Il ne l'approuve que s'il s'accorde avec la bonne conduite morale.
Est-il la vertu ?

Non ! Car la vertu est la condition suprême, mais elle n'est pas pour cela le bien complet et parfait, puisque pour être, elle doit être accompagnée du bonheur.

En tant donc que la vertu et le bonheur sont tout à fait exactement proportionnés à la moralité, ils constituent le souverain bien d'un monde possible dans lequel la vertu est toujours comme condition, parce qu'il n'y a pas de condition au dessus d'elle, puisque le bonheur n'est pas bon absolument et à tous égards, mais suppose en tout temps, comme condition, la conduite morale conforme à la loi.

Deux déterminations sont unies nécessairement dans un concept. Mais cette unité doit considérée ou comme analytique d'après le principe d'identité, ou comme synthétique, d'après le principe de causalité.[1]

---

1) Op. cit., p. 120.

Les maximes de la vertu et celles du bonheur sont tout à fait différentes et loin de s'accorder, quoiqu'elles appartiennent également à un souverain bien qu'elles rendent à elles deux possible.

Comme cette union donnée ne peut être analytique, elle doit être conçue synthétiquement et comme enhaînement de la cause avec l'effet.

Il faut donc que le désir de bonheur soit le mobile des maximes de la vertu ou que les maximes de la vertu soient la cause efficiente du bonheur.

La première chose est absolument impossible parce que les maximes du bonheur personnel ne sont pas du tout morales et ne peuvent fonder aucune vertu.

La seconde est aussi impossible, parce que tout enchaînement pratique des causes et des effets dans le monde se règle d'après la connaissance des lois naturelles.

Pourtant, elle n'est absolument fausse qu'en tant qu'elle est considérée comme la forme de la causalité dans le monde sensible.

Mais, comme je suis non seulement autorisé à concevoir mon existence comme noumène dans un monde de l'entendement pur, mais que j'ai même dans la loi morale un principe de détermination purement intellectuel de ma causalité, il n'est pas impossible que la moralité de l'intention ait une connexion nécessaire, sinon immédiate, du moins médiate (par l'intermédiaire d'un auteur intelligible de la nature) comme cause, avec le bonheur comme effet dans le monde sensible, tandis que dans une nature qui est simplement l'objet des sens, cette liaison ne peut

jamais avoir lieu qu'accidentellement et ne peut suffire à constituer le souverain bien.[1]

Dès lors, la réalisation du souverain bien dans le monde est l'objet nécessaire d'une volonté qui peut être déterminée par la loi morale. Mais dans cette volonté la conformité complète des intentions à la loi morale est la condition suprême du souverain bien. Or, la conformité parfaite à la loi morale est la sainteté, une perfection dont n'est capable, à aucun moment de son existence, aucun être raisonnable du monde sensible. Donc elle peut être rencontrée dans un progrès allant à l'infini.

Or, ce progrès indéfini n'est possible que dans la supposition d'une existence et d'une personalité de l'être raisonnable persistant indéfiniment (ce que l'on nomme l'immortalité de l'âme).[2]

Cette même loi doit aussi conduire à postuler l'idée de Dieu comme un être existant en soi.

Or, la loi morale, comme une loi de la liberté, ordonne par des principes déterminants qui doivent être tout à fait indépendants de la nature. Mais l'être raisonnable qui agit dans le monde n'est pas cependant en même temps cause du monde et de la nature elle-même. Donc, dans la loi morale, il n'y a pas le moindre principe pour une connexion nécessaire entre la moralité et le bonheur.

Cependant dans la poursuite nécessaire du souverain bien, on postule une telle connexion comme nécessaire. Et ainsi on postule l'existence d'une cause de toute la nature, distincte de la nature et contenant le principe de

1) Op. cit., pp. 122 — 128.
2) Op. cit., pp. 131 -- 133.

cette connexion, c'est-à-dire de l'harmonie exacte du bonheur et de la moralité.[1]

Or, il faut bien remarquer que cette nécessité est subjective, c'est-à-dire un besoin, et non pas objective, car admettre l'existence d'une chose concerne simplement l'usage théorique de la raison, puisqu'elle est seule la source d'où découle la connaissance objective.

D'où il suit que les idées exposées ici au point de vue pratique ne sont pas des dogmes théoriques mais des hypothèses, des postulats.[2] Ces postulats n'élargissent pas la connaissance spéculative, mais ils donnent aux idées de la raison spéculative une justification pour être de vrais concepts. Cela signifie que l'intérêt de la raison spéculative est de pousser la connaissance jusqu'aux concepts a **priori** les plus élevés. Mais cette raison ne trouve pas de garanties suffisantes à la possibilité de ces concepts qui est problématique. La possibilité devient "une assertion" dans l'usage pratique de la raison.

Mais notre connaissance est-elle de cette manière réellement élargie par la raison pratique, et ce qui était transcendant pour la raison spéculative, est-il immanent pour la raison pratique ?

Sans doute, mais seulement au point de vue pratique, parce que nous ne connaissons par là ni la nature de notre âme, ni le monde intelligible, ni l'être suprême, suivant ce qu'ils sont en eux-même.[3]

---

1) Op. cit., pp. 133 — 135.
2) Op. cit., p. 141.
3) Op. cit., p. 143.

Donc la possibilité de ces idées de la raison pure spéculative, la réalité objective que cette dernière ne pouvait leur assurer, est postulée par la loi pratique qui exige l'existence du souverain bien possible dans un monde.

Par là, sans doute, la connaissance théorique de la raison pure reçoit un accroissement ; mais il consiste simplement en ce que ces concepts aileurs problématiques pour elle, sont maintenant assertoriquement reconnus pour des concepts auxquels appartiennent réellement des objets, parce que la raison pratique a besoin de leur existence pour la possibilité de son objet, le souverain bien, qui pratiquement est absolument nécessaire, et que la raison théorique est autorisée par là à les supposer.[1]

Mais cette extension de la raison théorique n'est pas une extension de la spéculation, c'est-à-dire qu'elle ne permet pas d'en faire un usage positif au point de vue théorique et de ne rien donner en ce qui concerne l'intuition de ces objets, aucune proposition synthétique n'est possible.

Par cette doctrine, c'est-à-dire par l'usage pratique de l'idée, Kant assure en perfection l'autonomie respective de la science des phénomènes de ce qu'on appelle la science des lois de la volonté. Chacune d'elles peut se développer en liberté suivant des principes propres : jamais elles ne se gêneront l'une l'autre, parce que ces principes, quoique compatibles, sont hétérogènes.

1) Op. cit., pp. 141 — 146.

Par conséquent, les tros idées de la raison spéculative ne sont pas encore en elles-mêmes des connaissances, car on ne peut porter sur eux aucun jugement synthétique.[1] Et il n'y a aucune extension de la connaissance par rapport à des objets suprasensibles en général, en tant que la raison est forcée d'admettre qu'il y a de tels objets, quoiqu'elle ne puisse les déterminer plus exactement.

Donc, à l'égard de cet accroissement, la raison pure théorique, pour laquelle toutes ces idées sont transcendantes et sans objet, doit remercier son pouvoir pur pratique. Elles deviennent ici immanentes et constitutives, parce qu'elles sont les principes de la possibilité de réaliser l'objet nécessaire de la raison pure pratique (le souverain bien), tandis que sans cela elles sont des principes simplement régulateurs de la raison spéculative donnant seulement une perfection à l'usage qu'elle en fait dans l'expérience.[2]

C'est donc à partir de l'homme, ou plutôt à partir de la loi qu'il doit poursuivre, que se détermine l'idée de Dieu, les attributs que nous reconnaissons à Dieu, comme l'omniscience, la toute puissance, la toute bonté, la toute justice, ne concernent, directement ou indirectement, que

---

1) «Comme la raison pratique ne fait rien de plus que de montrer que ces concepts sont réels et qu'ils ont réellement leurs objets possibles, et comme rien ne nous est donné par là en ce qui concerne l'intuition de ces objets, aucune proposition synthétique n'est possible par cette réalité qui leur est reconnue. Par conséquent cette découverte ne nous aide en rien à étendre notre connaissance au point de vue spéculative». C.R.Pr., p. 144.

2) Op. cit., p. 145.

son rapport avec l'existence et la condition des êtres raisonnables soumis à la loi morale.

Dieu apparaît donc comme "principe suprême dans un règne des fins" comme "chef législateur dans un royaume moral des fins" mais surtout comme cause par laquelle est possible le juste accord du bonheur et de la vertu, et c'est là dessus que se fonde ce que Kant appelle la preuve morale de l'existence de Dieu.

Il importe de définir exactement le sens de cette preuve.

Elle repose sur une téléologie morale, car elle considère que l'existence des choses doit être subordonnée au but final, dont la loi morale fait pour nous un objet, et que parce que, pour expliquer et fonder cette subordination, il faut recourir à un Etre moral comme auteur du monde.

Mais, la preuve morale, dérivée de l'usage pratique de notre raison, ne vaut que pour cet usage, et ne peut être convertie en démonstration spéculative.

Cette condition imposée à la raison, de ne définir nos idées du supra-sensible que dans les limites de son usage pratique, a le grand avantage d'empêcher la théologie de se perdre dans la théosophie, en prétendant déterminer des concepts transcendants, ou dans la démonologie, en recherchant des représentations anthropomorphiques de Dieu, d'empêcher aussi la Religion, qui est la connaissance de nos devoirs, comme commandements divins, de tourner à la théurgie, c'est-à-dire à l'opinion mystique d'après laquelle nous avons le sentiment direct d'êtres supra-sensibles et même une action directe sur ces êtres, ou encore de dégénérer en idolâtrie, c'est à dire

en une disposition superstitieuse à provoquer les faveurs divines par d'autres moyens que notre bonne condition.[1]

Il est donc clair que par l'idée dans son usage moral, nous dépassons les limites que la Critique de la raison pure avait assignées à la connaissance. Mais nous n'augmentons pas pour cela le champ de notre savoir théorique.

Et nous entrevoyons ainsi comment l'homme peut penser l'idée pratique de Dieu. Nous pensons trois caractères : l'idée de l'être suprême, l'idée d'un être personne, source première d'une finalité morale dans l'homme. Dieu est noumène tandis que le monde est phénomène. De plus, le rapport de Dieu à l'homme est un rapport de l'infini au fini. L'homme n'est pas spontanéité pure comme Dieu.

---

1) C. J., p. 266.

CHAPITRE DEUXIEME

L'IDEE DE FINALITE

Les idées n'ont pas à s'occuper exclusivement de la détermination de tout ce qui, dans la connaissance, est formel. Elles doivent aussi déterminer le matériel. Donc la philosophie n'a plus à se préoccuper seulement des conditions qui rendent l'expérience possible, mais à constituer l'expérience dans sa totalité et, par conséquent, les idées doivent nous permettre de passer à la métaphysique de la nature.

Ce qui est bien manifeste, c'est l'accord qu'il y a entre les caractères que Kant prête, d'une part aux idées trancendentales, surtout à la troisième qui est l'idée de Dieu, et ceux qu'il reconnait ensuite à la notion de finalité.

Kant avait, d'abord, découvert le rôle de la finalité dans l'esthétique, ou, proprement dit, dans l'idée du beau. Le beau peut achever de définir son rapport avec la moralité par la fonction d'harmonie qu'il remplit comme par la relation qu'il a avec le supra-sensible. C'est pourquoi le beau est le symbole de la moralité, et c'est uniquement par là qu'il peut prétendre à un assentiment universel, et c'est par là aussi que l'on comprend pourquoi notre langage désigne souvent les choses belles par des mots pleins de qualifications morales.

En tout cas, le plus important c'est l'idée de finalité dans la téléologie.

La science de la nature ne doit recourir qu'à des principes d'explications naturelles. Mais l'explication mécanique n'est pas définitive. D'où il suit que le finalisme

est une explication indispensable bien qu'elle ne nous apprenne rien sur les choses, c'est-à-dire elle ne serve pas à les déterminer comme objets. Elle est le substitut d'une connaissance qui échappe à l'homme, parce que la détermination de la réalité objective de la nature par application des catégories aux intuitions ne nous révèle nullement ce qu'est en son fond la nature, et l'on conçoit alors la nécessité du point de vue finaliste, non pour la saisir comme étant le phénomène d'une réalité qui nous échappe.

Or, dans la nature, il y a des êtres organisés qui excluent, au moins pour la raison humaine, la possibilité d'une explication purement physico-mécanique. Ils impliquent une fin. Les êtres organisés sont ceux dont les parties ne peuvent être saisies que si on les rapporte à l'idée du tout considérée comme la cause de leur possibilité, c'est-à-dire une cause finale.[1] Donc "ces sont les seuls dans la nature qui doivent être conçus en tant que fins de la nature".[2]

Un être organisé possède, outre la force motrice soumise aux lois du mécanisme, une force informante qui se communique à la matière qu'il emploie. C'est pourquoi l'être organisé a une fin dans son existence, c'est-à-dire qu'il est à la fois la cause et l'effet de lui-même.[3]

Par exemple, un arbre ; cet arbre produit un autre

1) «D'une chose en tant que fin naturelle... les parties ne soient possibles que dans leur rapport à l'ensemble ; car la chose même est une fin et par conséquent se trouve comprise sous un concept ou une idée qui doit *a priori* déterminer tout ce qui doit y être renfermé». Op. cit., p. 190.

2) Op. cit., p. 193.

3) Op. cit., p. 180.

et de la même espèce que lui, c'est-à-dire que cet arbre se produit lui-même quant à l'espèce et se produit lui-même en tant qu'individu par le phénomène de la croissance, transformant la matière extérieure qu'il absorbe pour se l'assimiler, c'est-à-dire pour lui imposer sa propre forme.[1]

Tandis que les choses inventées par l'art humain restent en dehors de ce concept expliqué ci dessus. Par exemple, dans une montre, chaque partie est un instrument qui sert au mouvement des autres, mais n'existe pas par celles-ci ; aucun rouage ne produit un autre rouage et ne peut réparer de lui-même ses imperfections.[2]

Dans ce cas il n'y a pas finalité interne puisque pour porter un jugement de finalité la chose doit à la fois être cause et effet d'elle-même, et elle n'est pas possible par le simple jeu des lois naturelles. Par là, la finalité interne diffère de la finalité externe en tant que celle-ci se définit par la convenance et l'utilité. Par exemple si dans le monde il devait y avoir du bétail, il fallait qu'il pousse de l'herbe. Il y a utilité de l'herbe pour le bétail et utilité du bétail pour l'homme qui s'en nourrit.

Cette idée de finalité interne conduit la raison à un ordre de choses différent de celui d'un mécanisme de la nature qui est insuffisant. Pourtant, si cette idée qui est au dessus du mécanisme aveugle de loi nature est déterminante, il ne reste aucune règle sûre pour distinguer les deux types différents des jugements. Ce n'est donc pas légitime d'aller au delà de la limite de la science de la

1) Op. cit., p. 189.
2) Op. cit., p. 191.

nature au concept qui dépasse toute expérience qu'après l'achèvement de cette science. Ainsi on n'introduit pas un principe nouveau de causalité, mais on ajoute seulement, à l'usage de la raison, une autre méthode de recherche que celui qui s'applique aux lois mécaniques qui sont insuffisantes.

Donc, comme il y a une liaison pour les causes que l'entendement exige, il y a une liaison pour les causes finales, là où ne suffisent plus les lois de la causalité du pur mécanisme.

Pourtant, l'idée de finalité ne doit s'entendre que comme formelle et non pas réelle, c'est-à-dire c'est le Je qui introduit la finalité et non pas l'objet. Et par là l'explication de la nature par le mécanisme reste intacte, et en tant que le droit de rechercher une explication purement mécanique de tous les produits de la nature est en soi absolument illimité, le pouvoir d'arriver ainsi à un résultat satisfaisant se trouve où l'entendement s'occupe des choses comme fins naturelles. Qu'est-ce à dire alors, sinon que le jugement téléologique est non pas déterminant mais simplement réfléchissant[1] non pas constitutif mais simplement régulateur, qu'il exprime la règle sans laquelle l'organisation comme fin intérieure de la nature serait inexplicable par notre intelligence.

---

1) «Le jugement en général est la faculté de penser le particulier comme contenu dans le général. Si le général est donné, le jugement qui y subsume le particulier est déterminant. Si le particulier seul est donné et si le jugement doit trouver le général, il est seulement réfléchissant». Op. cit., p. 20. C'est pourquoi tous les jugements téléologiques, suivant Kant, doivent être réfléchissants.

C'est donc notre intelligence qui conçoit et qui doit concevoir les idées selon lesquelles la nature se comporte dans la production des êtres organisés. La combinaison du mécanisme avec l'idée de finalité dans la science de la nature est nécessaire, c'est-à-dire qu'il ne suffit pas du mécanisme pour concevoir la possibilité d'un être organisé, mais il faut le subordonner à une cause agissante intentionnellement, de même le seul principe téléologique ne suffit pas si le mécanisme n'est pas ajouté.[1] Ainsi la notion de finalité n'a pas de place légitime dans la science de la nature physique mais elle a une place spéciale dans la science des êtres organisés.

En outre, dans l'ordre de ces concepts qui sont les fins, il est légitime de poursuivre l'inconditionné, c'est-à-dire de se représenter une fin dernière et c'est un développement normal du problème de la finalité. Pourtant, ce but final n'est qu'un concept de la raison pratique ; il ne peut être déduit d'aucune expérience.

Cette façon d'entendre la finalité nous affranchit et du dogmatisme de la science qui prétend rendre compte par des lois mécaniques de la vie et des êtres organisés, et du dogmatisme de la théologie qui n'impose d'autres fins que celles qui sont imposées du dehors à la nature par son auteur.

Or, un être qui prétend être fin dernière doit être capable de concevoir par lui-même des fins. Si donc il y a un être qui soit le but final de la nature, ce n'est peut être que l'homme. Et ainsi l'homme, d'après Kant, n'est pas seulement une fin de la nature, mais il est le but der-

---

1) Op. cit., pp. 229 — 233.

nier de la nature, à une condition qu'il soit conçu ainsi par le jugement réfléchissant et non pas par le jugement déterminant.

Cependant, pour être but final, ce n'est pas assez que l'homme puisse se représenter des fins, il faut encore que la règle selon laquelle il se les représente ne la remette pas sous la dépendance de la nature sensible. Cette règle doit dépasser les fins terrestres puisque un but final est celui qui ne suppose pas d'autre fin, comme condition de sa possibilité ; il est inconditonné et la loi selon laquelle il est tel doit être inconditionnée elle-même. Ce n'est donc pas, en tant qu'il poursuit le bonheur ou la culture de ses facultés, que l'homme peut être but final, mais il l'est, en tant qu'il a pour sa puissance d'agir, d'après des fins, un fondement supra-sensible, la liberté, une loi inconditionnée, la loi morale, un objet nécessaire, le souverain bien dans le monde.

Dès lors, l'homme ne peut être fin dernière de la création qu'en tant qu'être moral et on n'a pas le droit de demander, pour quel but suprême il existe : son existence a en elle-même son but suprême et se subordonner toute la nature. Et ainsi la nature comporte l'application rationnelle d'un système téléologique complet puisqu'elle trouve pour la série des fins subordonnées les unes aux autres un terme ultime,[1] et par là même l'hom-

1) «L'homme est la fin dernière de la nature, sans lui la chaîne des fins subordonnées les unes aux autres ne serait pas complètement établie ; ce n'est que dans l'homme et en celui-ci comme sujet seulement de la moralité que l'on peut trouver la législation inconditionnelle relativement aux fins qui le rend seul capable de devenir la fin dernière à laquelle la =

me se donne une valeur qui vient de lui-même et qui de lui va se communiquer au monde. Donc ce ne sont pas les idées transcendentales qui donnent une valeur à tout ce qui existe dans le monde mais c'est l'idée de finalité, et c'est par cette idée même,que la troisième idée, à savoir Dieu, va s'éclairer du point de vue nouveau, je veux dire du point de vue téléologique.

Il suit de ce qui précède qu'il faut admettre une cause morale du monde pour nous aider à réaliser le but final. Pourtant, il faut noter que le concept de cette cause n'est pas objectif, ni qu'il a le pouvoir de démontrer au sceptique qu'il y a un Dieu, mais que "s'il veut en morale penser logiquement" il faut admettre un concept de ce genre. C'est donc une preuve subjective "suffisant pour des êtres moraux".(1) D'où il résulte que l'affirmation de l'existence d'un être supra-sensible ne peut être conclue des principes généraux de la nature des choses, parce que, évidemment, ces principes ne valent que pour le monde donné dans l'expérience. Et ainsi l'idée d'un être absolument nécessaire devient pour nous une idée problématique, capable seulement de pousser ia pensée vers le complet achèvement possible du système philosophique de Kant.

Si donc la métaphysique classique reste la prétention d'atteindre le supra-sensible au moyen de l'idée, elle ne peut l'atteindre qu'au moyen de l'usage pratique et l'usage téléologique. C'est pourquoi toutes les tentatives de la

---

= nature entière est subordonnée téléologiquement». Op. cit., p. 245.

1) Op. cit., p. 258.

philosophie rationnelle pour étendre la spéculation jusqu'à ces objets suprêmes de la métaphysique restent vaines.

Il y a plus. C'est par l'idée de finalité que Kant saisit le lien de l'idée transcendentale et l'idée pratique. Ces deux sortes d'idée séparent le domaine de la nature et celui de la liberté : la nature, c'est-à-dire ce qui est connaissable pour nous, ce qui est phénomène ; la liberté, c'est-à-dire l'inconnaissable, le noumène, la sphère de l'action morale. Les deux domaines, quoiqu'ils soient hétérogènes, sont des réalités égales. Dès lors il y a place pour une idée intermédiaire qui joue ce rôle et c'est l'idée de finalité et par elle l'esprit achève son mouvement de la systématisation de l'expérience dans toute son étendue.

TROISIEME PARTIE

EXAMEN CRITIQUE

DU

SYSTEME KANTIEN

CHAPITRE PREMIER

LES DIFFICULTÉS DE LA SOLUTION KANTIENNE

Il nous reste maintenant à faire le point et apprécier la signification et la valeur des idées dans le système Kantien.

La raison est poussée par un penchant de sa nature à ne trouver de repos que dans l'accomplissement de son cercle, c'est-à-dire dans un ensemble systématique subsistant par lui-même.(1) Et c'est par les idées, d'après Kant, que le système s'achève,(2) puisque l'idée est une unité des diverses connaissances, un tout dont les parties sont semblables au corps d'un être organisé, en tant que l'organisation n'est pas à cause de juxtaposition mais à cause d'intussusception.(3)

L'intussusception signifie l'unification, et voilà pour Kant, la limite dans son système philosophique. Le premier degré d'unification réalisé c'est l'untuition sensible, mais elle ne donne à la connaissance qu'un produit contingent, particulier et non pas une connaissance d'objet, parce que celle-ci est la fonction des catégories qui sont des lois ou des règles universelles de synthèse. Les caté-

---

1) C.R.P., t. II, p. 249.

2) «J'entend par système l'unité des diverses connaissances sous une idée. Cette idée est le concept rationnel de la forme d'un tout où la sphère des éléments divers et la position respective des parties sont déterminées *a priori*. Op. cit., p. 272.

3) Op. cit., p. 273.

gories constituent, par leur union avec les phénomènes, les premières unités objectives présentes à la conscience, et ce sont unités objectives parce que leurs formes représentent les types invariables, universels et nécessaires sous lesquels s'ordonne la variabilité contingente des groupements spatio-temporels. En remontant, on trouve l'unité absolue, supérieure à l'unité des catégories, celle des idées de la raison. D'où il suit que la raison est le pouvoir d'ordonner systématiquement toutes les connaissances de l'entendement : le moi comme sujet pensant ; le monde comme achèvement des séries causales de phénomènes ; Dieu comme l'unité absolue de tous les objets de la pensée en général.

Leur fonction n'est pas de nous faire connaître un objet transcendant ou un objet empirique ; leur fonction est méthodologique, à savoir la juste ordonnance de la pensée même.

Quel est le centre de gravité de ce système ?

C'est le Je, et c'est pourquoi on peut dire que la révolution Kantienne intellectuelle consiste à chercher l'unification du système, non au centre de la réalité traitée comme un objet, mais au cœur de l'esprit, comme sujet pensant s'imposant à la nature toute entière.

Evidemment, ce Je est à la fois réceptivité et spontanéité, hétéronomie et autonomie. Pourtant la spontanéité autonome est plus radicale, puisqu'elle est, elle-même, la cause de la représentation du monde. C'est pourquoi on peut dire, avec Kant, que le monde sensible n'est autre chose que le sujet se faisant un objet, et c'est pourquoi aussi le monde ne peut nous conduire vers l'idée d'un Créateur infiniment sage et infiniment bon. C'est le moi qui ouvre une perspective nouvelle de l'idée de Dieu com-

me fin ultime réalisant la conformité de la nature avec les intentions de la volonté pure. A ce point de vue, le monde chez Kant ne doit être le meilleur possible.

Ici, il faut noter que le système ne sera complet et clos qu'au moment où il organisera, non seulement les divers niveaux de la connaissance spéculative, mais le rapport même de la raison théorique avec la raison pratique et c'est par l'idée de finalité.

Il va de soi qu'il y a un double dessein qui inspire la composition des trois Critiques : un dessein critique et un dessein systématique. Ce n'est pas assez de préparer le champ pour une métaphysique future, mais il faut encore un système de la raison, système qui organise ses éléments fondamentaux.

Toutefois, en quoi consiste l'unificaton de système ?

Elle aboutit à la synthèse, et celle-ci contrôle l'analyse. L'analyse seule condamne le système à la stérilité parce que l'analyse ne se réduit à l'identité que par une abstraction qui méconnaît la différence entre les éléments unis d'une synthèse et les éléments séparés que l'analyse en extrait. A sa façon, l'analyse fait quelque chose, mais à la limite elle n'est pas progressive et elle est secondaire. C'est pourquoi Kant avait raison de vouloir fonder la science sur la synthèse, et en tant qu'il est fidèle à l'esprit rationnel il l'entendait comme une synthèse **a priori.** Si nous ne faisons que juxtaposer des concepts la science sera niée. Et c'est pourquoi Kant avait posé la synthèse **a priori** comme la raison nécessaire et suffisante de n'importe quelle science. Et cette synthèse n'est pas seulement le couronnement idéal du système kantien, mais, avant tout, le seul point d'appui de cheminement de la connaissance.

Donc il est faux de dire avec Maréchal, qu'il y a des échos de Leibniz chez Kant en tant que son système est commandé en dernier ressort par l'identité.[1] En effet, la synthèse domine, tout ensemble, l'usage logique et l'usage transcendental de l'entendement.[2] Sans doute, il y a des analyses, mais ce sont des analyses synthétisées.

Pourtant, cette synthèse est dynamique et non pas statique en tant qu'elle est une unité qui se fait et par là elle diffère de la pure unité logique.

Quel est le sens de ce dynamisme ?

Tout système doit unir sans confondre, et distinguer sans séparer. Le résultat est que tout système doit renfermer des schèmes, puisque le schème s'explique par la combinaison de l'un à l'autre. Les deux sont incomplets à part ; l'un appelle l'autre pour se compléter comme un sexe. Le schème qui resulte d'une idée donne une unité architectonique, ou pour mieux dire, systématique, puisqu'il renferme (conformément à l'idée, c'est-à-dire a priori) le cadre du tout et sa division en parties.[3]

---

1) J. Maréchal : Le point de départ de la métaphysique, t. IV.

2) «La liaison est un acte de la spontanéité de la faculté représentative ; et, puisqu'il faut appeler cette spontanéité entendement, toute liaison... est un acte de l'entendement. Nous désignerons cet acte sous le nom commun de synthèse, afin de faire entendre par là que nous ne pouvons rien nous représenter comme lié dans l'objet sans l'avoir auparavant lié nous-mêmes dans l'entendement... Il est aisé ici de remarquer que la décomposition, l'analyse, qui semble être son contraire, suppose (cet acte de synthèse) ; car où l'entendement n'a rien lié, il ne saurait non plus rien délier». C.R.P., t. I, p. 130.

3) Op. cit., t. II, p. 273.

Reste la dernière difficulté ; Kant a-t-il raison de constituer un système complet et parfait ? Autrement dit, la philosophie, en quête d'un système, trouvera-t-elle à se satisfaire ? Si clos que soit le système, à chaque étape de l'évolution de la connaissance scientifique et la richesse croissante de connaissances positives, nous font croire que tout système doit cheminer dans la voie du changement. Il est toujours tronqué.

Sans doute, il n'y a pas de savoir qui ne soit systématique puisque savoir implique toujours des rapports nécessaires entre les choses, et le système n'est autre chose qu'un ensemble de termes nécessairement liés entre eux.

Pourtant, l'erreur principale de Kant est de ramener la connaissance à la pure activité intérieure du sujet pensant, et par là il a refusé d'expliquer la pensée par une influence vraiment épistémologique des choses.

Naturellement, la connaissance a une limite où la raison s'achève son mouvement, mais cela est impossible puisqu'il y a toujours un contact avec l'expérience qui est toujours variable et trop vaste pour que la raison l'atteigne toute entière. Il y a plus, l'expérience n'est pas réductible absolument à nos concepts. Nous n'arrivons pas à en avoir une connaissance parfaite et sûre analogue à celle des mathématiques.

Prenons le point de vue scientifique moderne. La science est un ensemble des lois. Mais qu'est-ce qu'une loi ? Elle est provisoire parce qu'elle représente les faits auxquels elle s'applique avec une approximation qui cessera quelque jour de les satisfaire, et parce qu'elle est, en outre, symbolique ; "il se rencontre toujours des cas où les sym-

boles sur lesquels elle porte ne sont plus capables de représenter la réalité d'une manière satisfaisante".[1] D'où il suit que la loi scientifique est à la merci du progrès.

Donc le système n'est atteint en aucune façon par une condamnation de l'élément empirique qui est variable, et la métaphysique doit être un effort perpétuel pour retrouver la nature intime de l'expérience, puisque la raison ne coïncide pas totalement avec la réalité extérieure, mais elle essaye de la représenter avec le plus de justesse possible.

Tandis que Kant, ne s'intéresse pas au savoir en tant qu'il est historiquement réalisé par les savants, mais au savoir en tant qu'il enveloppe des conditions **a priori** de sa possibilité. C'est pourquoi il appelle le moi, transcendental, pour laisser tomber tout ce qu'il y a en nous d'empirique, d'historique et de contingent. La raison lui apparaît comme une essence intemporelle, un système clos sans nulle considération de durée, d'évolution, d'histoire, dont toute genèse et tout progrès sont absurdes. Elle est l'atmosphère d'éternité morte. Et alors il ne considère l'acte de la raison qu'une fois accompli, une fois exprimé et figé. Cependant ce n'est pas la vérité, puisque c'est un fait incontestable que l'intelligence humaine se constitue lentement et par progrès.

La cause de cette lacune c'est sans doute l'idée qu'il se fait de la science physique chez Newton. Evidemment nous trouvons toujours une relation du même genre entre le système du philosophe et l'ensemble des connaissances scientifiques de l'époque où le philosophe a vécu.

---

1) P. Duhem : La théorie physique. p. 263.

A la suite de Newton, la science est capable d'êteindre n'importe quel objet avec la même force et de l'insérer dans la trame d'un même enchaînement ininterrompu. Ainsi la science parfaite est apparu à Kant comme réalisée par Newton, et c'est pourquoi la science et non pas l'être était le donné pour Kant, puisqu'elle avait une réalité, et c'est pourquoi aussi qu'il ne se demande pas si la science est possible, mais comment il se fait que la science existe.

Pourtant, comme nous l'avons dit auparavant, il y a plusieurs plans d'expérience inégalement connus et qui n'apparaissent que lentement. A cette raison il y a toujours un inconnaissable, non pas la chose en soi, mais une chose capable d'être connue. C'est toujours l'agnosticisme qui parle et c'est toujours le dogmatisme qui veut contrôler. Le mystère de l'inconnaissable ne s'impose vraiment que pour pousser la raison dans sa recherche de la vérité. Donc l'inconnaissable, ce n'est pas l'inconnu absolu, mais c'est le mal connu ou l'inconnu qui n'est pas encore connu. Il est comme une terre étrangère où l'on n'est pas encore arrivé.

Le résultat de tout cela est que tout système clos et complet est faux et superflu. Mais ça ne signifie pas la condamnation de l'immortel désir qui pousse l'esprit humain à vouloir construire un système. La construction d'un système est nécessaire mais à une condition unique de ne pas croire que ce sera le dernier système et le dernier pas dans le progrès de la philosophie où l'on saisit toutes les vérités et de rejeter tout effort nouveau.

En effet, le vrai système c'est celui qui ouvre la porte aux nouveaux problèmes qui doivent être plus profonds et plus compliqués que les problèmes déjà connus jusqu'à

maintenant. C'est pourquoi on a toujours besoin d'un effort nouveau pour chaque nouveau problème. Dès lors la philosophie n'est pas une œuvre systématique complète d'un penseur unique. Elle comporte et appelle sans cesse des additions, des corrections et des retouches. Elle progresse comme la science positive.

Le vrai système ne peut donc épuiser toute tension dans le champ de la recherche philosophique. D'où suit cette conséquence qui paraît très paradoxale ; que le vrai système c'est celui qui possède l'incapacité de résoudre les nouveaux problèmes.

Par ce chapitre le but de la recherche est réalisé.

Mais est-ce que ce chapitre peut servir comme conclusion ? Certes, non, puisque toute recherche doit provoquer un problème nouveau qui peut rester caché. Il ne reste plus qu'à le découvrir ; puisque toute recherche, d'après ce que nous avons dit, doit ouvrir la porte pour des problèmes nouveaux.

Donc, quel est notre problème nouveau ?

CHAPITRE DEUXIEME
KANT ET PLATON

A mon avis, c'est le rapport entre Kant et Platon dans la théorie des Idées qui doit être une extension de cette thèse pour deux raisons.

Premièrement, parce que l'idée, d'après les deux philosophes, était l'aboutissement du système et sa limite. Pourtant, nous n'oublierons pas que, sur ce point comme sur d'autres, la pensée de Platon a subi quelques variations. L'esquisse très brève que nous présentons ici résume les principes fondamentaux de la théorie des Idées chez Platon en ne tenant pas compte de ces variations, puisque notre but n'est pas une recherche spéciale sur ce rapport, mais une exposition primitive d'un problème nouveau.

Deuxièmement, et c'est moins important que le premier, parce qu'il y a une influence profonde exercée par les deux philosophes, soit directe soit indirecte. Quoiqu'il y ait des résistances qu'on leur oppose, c'est en effet par eux que les plus essentiels des problèmes auxquels la philosophie ancienne et la philosophie moderne s'appliquent ont été pour la première fois clairement dégagés et posés dans une forme qui a subsisté à travers les variations du vocabulaire philosophique.

Il faut, d'abord, poser ce problème ; Kant a-t-il raison de croire qu'il a déplacé l'idée dans le champ théorique au lieu que Platon l'a replacé dans le champ pratique ? Puis, quelle est la différence entre les caractères de l'idée platonicienne et l'idée kantienne ?

En ce qui concerne la première question, oui et non ; c'est vrai mais à une certaine limite.

L'idée platonicienne est avant tout, aux yeux de Kant, un idéal pratique, une forme définie obligatoirement par la raison pour servir de norme à l'activité morale.[1] C'est juste au moment où Platon a commencé à construire son système, c'est-à-dire que cette conception n'est correcte que dans la mesure où elle ne définit que le moment initial, mais qui s'étend beaucoup plus loin que la première étape du devéloppement de système.

Dès le début,il n'y a qu'un seul problème pour lui ; c'est le Bien de la Cité qui nous conduit au bien de chaque homme faisant partie intégrante de cette Cité. Tous les devéloppements et toutes les précisions de la philosophie platonicienne sortent de cette première et fondamentale position de ce problème moral.[2]

Il va de soi que Platon a vue nettement l'impuissance de la morale de son temps, qui était developpée par les sophistes. D'où il a eu la conscience de découvrir la nature propre de chaque chose et fonder la notion du réel. Et ainsi Platon a eu la conscience que la tâche qui s'impose le problème est la découverte d'une science parfaite et certaine, puisque la certitude de tous les jugements moraux suppose un examen de la nature de la pensée correcte spécialement la pensée scientifique qui est impliquée surtout dans les mathématiques.

A quoi se reconnaît cette science qui sauve l'individu et la Cité ? Au delà de la non science et de la fausse science. Autrement dit, c'est au delà du monde sensible.

---

1) «Platon trouvait surtout ses idées dans tout ce qui est pratique, c'est-à-dire dans ce qui répose sur la liberté». C.R.P., t. I, p. 298.

2) A. Diès : Conférences sur Platon. p. 63 (inédits).

La sensation varie avec l'individu et avec les divers moments de chaque individu. Donc la théorie de Protagoras est vraie : l'homme est la mesure de toutes choses, et les choses sont à chacun ce qu'elles lui paraissent. Cette thèse n'est que la formule exotérique : rien n'est, tout devient. C'est celle qu'on a professé, depuis Homère et Hésiode : rien n'est un, ni déterminé, ni qualifé de quelque façon que ce soit ; il n'y a que translation, mouvement et mélange mutuels ; jamais rien n'est, toujours il devient.[1]

Mais, la connaissance ne peut avoir pour objet le sensible, fait d'impressions instables et toujours relatives et variables suivant les sujets et selon les circonstances ; il faut à la science des objets absolus. Et par là, conciliant Héraclite et Parménide, en même temps que Socrate et Protagoras, Platon opposa l'éternelle unité du concept, objet d'une science infaillible, à la multiplicité changeante que révèle l'incertaine et vacillante aperception des sens. Négligeant les apparences sensibles, Platon fit consister la réalité dans l'idée.

Voilà l'essentiel de ce que Platon appelle "la théorie des Idées" ou des "Formes". Il est indifférent d'employer l'un ou l'autre de ces termes.

Le résultat de tout cela est que Kant a raison, d'un côté, puisque le problème fondamental, chez Platon, était le problème moral, et c'était l'héritage propre de Socrate.

Pourtant, Kant n'a pas raison d'un autre côté, puisque la morale de Platon était posée pour la première fois dans un autre problème et c'est celui de la possibilité de

1) Op. cit., p. 43.

la science en général. Et c'est pourquoi les idées morales et les essences mathématiques sont au même niveau de la réalité.[1] De plus, l'idée, chez Kant lui-même, comme nous l'avons montré, ne se limite pas à l'usage théorique, mais elle s'exerce aussi sur le plan pratique. Pourtant cela ne veut pas dire, et Kant lui-même ne l'accepte pas, que l'aspect spéculatif de l'idée est ruiné. Autrement dit ce sont des aspects différents à un même niveau.

Reste la dernière question qui concerne la différence entre les caractères de l'idée kantienne et l'idée platonicienne.

L'idée, pour Platon, a un ascpect logique et un autre métaphysique.

Le premier aspect vient de s'élever des apparences sensibles à l'idée générale qui exprime leur unité universelle, puis de comparer les différentes idées pour les rattacher au dernier substrat idéal qui fait leur base commune. Le procédé ici est une abstraction d'espèces et de genres poussée jusqu'au genre suprême. Donc en ce sens l'idée est un concept abstrait et elle est équivalente à l'idée dans son usage logique chez Kant, excepté cette différence que Kant considère l'idée comme servant à unifier les connaissances de l'entendement pour arriver à un système complet et parfait.

L'idée métaphysique, pour Platon, est d'un autre ordre. En effert, Platon reconnaissait, avec Héraclite, que les apparences sont la variabilité même ; et estimait avec

---

1) «L'être des Idées, écrit G. Milhaud, est de même nature que l'être des vérités et des essences mathématiques». G. Milhaud: Les philosophes-géomètres de la Grèce. p. 267.

Parménide, incompatibles le changement et l'être. En conséquence, il professait que les idées sont les types des choses mêmes subsistant en elles-mêmes et sont éternelles. L'intelligence humaine n'a qu'à les contempler ; elle ne contribue pas à les former. Et par là elle diffère de l'idée kantienne puisqu'elle est trop haute pour qu'un objet donné par l'expérience, puisse jamais y correspondre, mais elle n'est pas pour cela une pure chimère car elle a une réalité objective et indépendante de la raison humaine. Elle s'impose à notre esprit avec un caractère de nécessité, d'immutabilité, elle nous apparait comme indépendante de nous, extérieure au sujet pensant, au même titre que les objets sensibles ; et par là nous sommes conduits à la replacer dans un monde intelligible, présent aux regards de notre esprit comme le monde visible est présent aux sens. Pourtant, c'est lorsque l'esprit se détourne des objets sensibles, des apparences changeantes, que l'esprit prend contact avec les Idées, les essences immuables et les vérités éternelles. C'est ce qu'on trouve en lisant, par exemple, Phédon. Et ainsi l'idée est transcendante et immanente à la même fois.

Tandis que chez Kant, l'idée cesse d'être un être transcendant et au delà du domaine de la raison, elle est immanente tout court, puisqu'elle est une puissance de construction, un instrument de la pensée et simple clef pour des expériences possibles.

Ainsi et grâce à l'idée, l'objet n'a existence que pour le sujet. L'objet n'a que des propriétés dérivées, tandis que celles du sujet sont originaires. Par conséquent, toute l'unité de structure appartenant à l'objet et au monde des objets est une unité qui ne peut pas se suffire à elle-même et se renvoie à une unité constituante et organisatri-

ce. Et voilà la fameuse formule de Kant "nous ne connaissons a priori des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes".

Enfin l'homme, pour Platon, est un spectateur qui n'a d'autre fonction que de contempler les Idées dans un monde au delà du monde sensible ; tandis que, chez Kant, l'homme est un Dieu mais imparfait, puisqu'il a besoin, en créant son monde de phénomènes, d'un donné extérieur.